ЛИЧНОСТЬ В XX СТОЛЕТИИ

*



КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА



ЛИЧНОСТЬ В XX СТОЛЕТИИ

Анализ
буржуазных
теорий



Москва, «Мысль»
1979

Л 66

Редакции философской литературы

Л $\frac{10506\text{-}003}{004(01)\text{-}79}$ 42-80. 0302020300

В буржуазном сознании осмысление темы человека ведется сегодня в рамках как позитивистской, так и иррационалистской мировоззренческих традиций.

В работах советских исследователей проблема человека рассмотрена разносторонне, проанализированы различные концепции человека в буржуазной философии, раскрыта специфическая проблематика, присущая тем или иным течениям, освещены идеологические аспекты этой обширной темы. Можно назвать такие работы, как «Проблема человека в современной философии» (под ред. И. Ф. Балакиной, Б. Т. Григорьяна, С. Ф. Одуева, Л. А. Шершенко. М., 1969), «Борьба идей в современном мире» (под ред. Ф. В. Константинова, т. 1, 2, 3. М., 1975, 1976, 1978), «Теории, школы, концепции (критические анализы)» (под ред. Ю. Б. Борева. М., 1975), «Эстетика нигилизма» (М., 1975) и «Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы» (М., 1977) Ю. Н. Давыдова, «Проблема человека во французском экзистенциализме» (М., 1977) Г. М. Тавризян, «Человек и его бытие как проблема современной философии» (под ред. Т. А. Кузьминой. М., 1978), и др.

Авторы монографии выделили несколько проблем, освещение которых требует междисциплинарного подхода, сосредоточив внимание на классовых и идеологических аспектах темы. Замысел работы состоит в том, чтобы не только охарактеризовать ведущие мировоззренческие ориентации, но и показать их реальное функционирование в общественном сознании, влияние на современную политическую практику. В предлагаемом исследовании рассмотрены наиболее значительные интерпретации человека в современной буржуазной философии и социологии.

В работе шесть глав. В первой главе показано содержание различных философских течений, специфика трактовок человека, которые сложились в буржуазной литературе 70-х годов нашего столетия. Выделив две основные тенденции — позитивистскую и иррационалистскую, авторы монографии затем критически рассматривают их, показывая методологическую и научную несостоятельность социологических, культурологических, социально-психологических и художественных буржуазных концепций личности. Проблема человека рассматривается в монографии, таким образом, на разных уровнях, позволяющих показать «самочувствие» личности в обществе «технической рациональности» (II глава), выделить специфические вопросы гуманистически ориентированного сознания (III глава), раскрыть ценностно-психологические ориентации буржуазной социологии (IV глава), охарактеризовать отчуждение и расщепление личности в буржуазном обществе на обширном художественно-философском материале (V глава). В последней (VI) главе дается марксистско-ленинское понимание проблемы. Особое внимание уделяется задачам воспитания советского человека, рассмотрению благоприятных условий для удовлетворения его материальных и духовных потребностей, его всестороннего совершенствования и развития.

В состав авторского коллектива вошли специалисты Института социологических исследований АН СССР, Института истории естествознания и техники АН СССР, Института мировой литературы АН СССР, Научного совета по проблемам зарубежных идеологических течений. Первая глава написана акад. М. Б. Митиным, вторая — канд. филос. наук П. П. Гайденко, третья — докт. филос. наук Ю. Н. Давыдовым, четвертая — докт. филос. наук П. С. Гуревичем, пятая — докт. филолог. наук Ю. Б. Боревым и канд. филос. наук М. П. Стафецкой, шестая — докт. филос. наук Е. В. Осиповой.

Глава I
Проблема человека в современной буржуазной философии

Домарксистская философия идеалистически трактовала проблему человека. Буржуазные мыслители отождествляли его сущность с сознанием индивида, с его внутренним миром, с присущей ему субъективностью. Они не видели исторической, социально-экономической обусловленности поведения личности, поскольку абсолютизировали роль идей, нравственных идеалов, психологических установок в общественном развитии.

Ограниченным был и подход домарксовского материализма, представители которого анализировали проблему человека с позиции так называемого антропологизма. Индивид понимался при этом как высший продукт природы, особенности и свойства человека объяснялись только их природным происхождением. Основоположники научного коммунизма дали аргументированную критику этих представлений. Рассматривая идеи Л. Фейербаха, К. Маркс и Ф. Энгельс показали, что он, как и другие представители антропологизма, не понимал общественной сути человека и его сознания.

Выдвигая на первый план философского исследования абстрактного человека, человека вообще, а не человека как совокупность общественных отношений, не объективные законы общественного развития, под воздействием которых в действительности формируется человеческая личность, Фейербах по существу биологизировал человека. Ф. Энгельс писал о том, что «индивида вообще» не существует в природе. Человек у Фейербаха, отмечал он далее, «появился на свет не из чрева матери: он, как бабочка из куколки, вылетел из бога монотеистических

религий. Поэтому он и живет не в действительном, исторически развившемся и исторически определенном мире»[1].

Казалось бы, после блестящей критики антропологизма К. Марксом и Ф. Энгельсом он навсегда утратил свое влияние. Однако натуралистические тенденции в буржуазной литературе не исчезли. Они подкрепляются обширными данными о человеке, полученными историей, этнографией, культурологией, психологией, биологией и другими науками. Буржуазные авторы спекулируют на этих данных, используя их для измышлений по поводу биологической природы человека.

Методологические принципы, разработанные К. Марксом и Ф. Энгельсом в ходе анализа идей Фейербаха, сохраняют свою значимость в критике любой, в том числе и современной, разновидности антропологизма. Ключевые положения основоположников научного коммунизма позволяют дать последовательно классовую оценку любой трактовки человека в современной буржуазной литературе.

Наибольшие трудности, которые возникают при разграничении определенных мировоззренческих течений, трактующих проблему личности, обнаруживаются при поисках основания, позволяющего провести классификацию подходов. В самом деле, можно ограничиться перечислением различных философских направлений, как они уже сложились безотносительно к проблеме человека, подчеркнув специфическое осмысление ее, особенности ее трактовки той или иной школой.

Однако проведение этого принципа наталкивается на определенные трудности. Простая «инвентаризация» философских течений не дает возможности раскрыть их действительную сущность, показать известную общность проблематики, которая сближает различные буржуазные мировоззренческие подходы к личности. Между тем именно эти «совпадения», сходное понимание конкретных категорий весьма существенны[2]. «Движение» по философским течениям затрудняет раскрытие и тех различий, которые обнаруживаются внутри конкретной кон-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 295.

[2] См. *Кузьмина Т. А.* Человеческое бытие и личность у Фрейда и Сартра. — Проблема человека в современной философии. М., 1969.

цепции человека[3]. Кроме того, и сам объект исследования — в данном случае человек — диктует специфические требования к классификации такого рода. Ведь для раскрытия темы интересны и значимы не мировоззренческие течения сами по себе, а различные трактовки личности, отношение к ней, понимание смысла человеческой жизни, что как раз и обусловливает тот или иной тип философствования, характер конкретного философского направления.

Разумеется, можно выделить основные, наиболее общие трактовки человека, скажем, в экзистенциализме, структурализме, христианском персонализме[4]. Но при этом из общей панорамы идейной жизни выпадают позитивистские версии данной проблемы, сложившиеся и занимающие большое место в буржуазной идеологии. Трудно осознать при таком членении и место буржуазной антропологии, которая в русле современных новейших духовных течений выглядит весьма многозначительным понятием[5].

Классифицируя антропологические представления, можно, конечно, выделить существенные проблемы, отношение к которым станет основанием для разграничения течений. Есть философские направления, которые изучают человека как природно-естественное существо (современный философский натурализм[6]), другие в принципе не отвергают социальной природы человека, хотя и придают ей извращенное истолкование (например, психоанализ)[7].

Столь же затруднительно провести демаркационную линию между философскими течениями, ориентируясь, скажем, на отношение к гуманизму. В современной буржуазной философии обнаруживается открытое отречение от гуманистического идеала. Экзистенциализм, возникший как реакция на ужасы второй мировой войны и фашизма, еще выступал от имени человека, гуманизма. Но

---

[3] О различиях между феноменологией и экзистенциализмом см.: *Тавризян Г. М.* Проблема человека во французском экзистенциализме. М., 1977, с. 27.

[4] См. *Ярошевский Т.* Личность и общество. М., 1973.

[5] *Straaß G.* Sozialantropologie. Prämissen, Fakten, Probleme. Jena, 1976.

[6] См. *Шишкин А. Ф.* Марксистская концепция человека и современный натурализм в этике. — «Вопросы философии», 1977, № 7.

[7] *Berry P.* The Essential Self. An Introduction to Literature. N. Y., 1975.

с тех пор эти идеалы подвергнуты массированной комбинированной атаке со стороны «неомарксистов» (Л. Альтюссер), неофрейдистов (Ж. Лакан) и неопозитивистов (К. Леви-Стросс и М. Фуко), поддержанных наследниками Хайдеггера[8].

Однако отказ от гуманизма, присущий буржуазной философии, конечно, проявляется по-разному и в неодинаковом контексте. Теория смерти человека, выдвинутая Ж. Лаканом[9], отличается от представлений К. Леви-Стросса об истинной самореализации человеческой личности в «подлинном» обществе, о поведении человека в условиях научно-технической революции[10] или от рассуждений де Жувенеля о человеческой природе индивида, вовлеченного в политику[11].

Все перечисленные выше трудности, связанные с классификацией философских течений применительно к данной теме, с детализацией конкретных проблем, отчетливо выявляются при анализе идеологических аспектов обсуждаемых вопросов. Разумеется, рассуждения о человеческом достоинстве, о кризисе ответственности личности, о структуре сознания индивида нередко носят отвлеченный характер и могут породить иллюзию, будто все эти вопросы далеки от идеологических столкновений. Между тем именно их мировоззренческая оценка позволяет, на наш взгляд, дать относительно целостную картину буржуазных воззрений на проблему человека.

В ходе дальнейшего изложения мы выделим две группы концепций — апологетические и социально-критические, которые по существу тоже апологетические. Первое направление носит рационалистически-технократический характер, второе может быть охарактеризовано как иррационалистически-гуманистическое. Каждое из этих течений по-своему трактует человека, что обусловливает специфику постановки тех или иных проблем, а также способ их решения.

Принятое в советской литературе выделение рациональной и иррациональной ориентаций, сциентистского

---

[8] *Domenach J.-M.* The Attack on Humanism in Contemporary Culture. — «Concilium» (L.), 1973, vol. 6, N 9.

[9] *Lacan J.* Ecrits. Paris, 1976.

[10] *Freilich M.* Myth, Method and Madness. — «Current Antropology» (Chicago), 1975, vol. 16, N 2.

[11] Contemporary Political Philosophers. N. Y., 1975.

и антропологического направлений, естественно, помогает раскрыть различные трактовки человека в буржуазной философии. К сциентизму относят обычно позитивизм, неопозитивизм (аналитическую философию), «философию науки», структурализм. К антропологическому направлению — «философию жизни», экзистенциализм, персонализм, протестантскую неоортодоксию. Разумеется, такое членение не абсолютно. Оба направления не существуют изолированно, в чистом виде. Философские концепции некоторых мыслителей, например Д. Дьюи, Э. Гуссерля, не поддаются классификации по такому принципу.

Религиозные теории сознания вообще не укладываются в данную схему.

Но для нас важно подчеркнуть, что проблему человека рассматривают представители не только антропологического направления. В построениях приверженцев прагматизма, неопозитивизма, в их попытках решить те или иные гносеологические вопросы также возникает своеобразное понимание человеческой проблематики. Разумеется, здесь нет столь прямой и открытой заявки на эту тему, как в экзистенциализме. Однако их способ философствования осознанно или неосознанно ведет их к конструированию специфически характерной личности.

Конечно, связь между прагматически ориентированным суждением и социологической моделью «человека выгоды» далеко не всегда носит непосредственный характер. Позитивистская ориентация чаще всего обнаруживается в общих размышлениях о человеке и технике. Возьмем, к примеру, книгу американского социолога В. Феркиса «Будущее технологической цивилизации». Концептуально она опирается на господствующее в США позитивистское направление. Автор ставит вопрос о том, сможет ли будущий человек автоматически обеспечить заданное развитие техники. Однако он предвидит на пути дальнейшего развития «технологической цивилизации» большие трудности. Эта цивилизация потребует, по мнению Феркиса, конструирования нового культурного и социального типа человека, который будет в состоянии контролировать технологию, создаст новое общество и новую жизненную философию [12].

В. Феркис рассуждает о человеке с той же увлеченностью, с какой это делают представители современных

[12] *Ferkis V.* The Future of Technological Civilization. N. Y., 1974.

антропологических учений. Однако в его подходе к проблеме сразу обнаруживается совсем иная тональность. Для американского социолога неоспорим тот факт, что личность нужно приспособить к наличной системе технологических отношений. Для него человек — «сырье» «машинной цивилизации». Специфика индивида, по его мнению, состоит в том, что он трудно поддается реконструкции. Техника значительно быстрее модернизируется, подчиняется строгому рациональному расчету. Человек более стихиен, менее податлив. Однако и его можно «стреножить», подвергнув «переплавке» с помощью прагматических рецептов.

Такой ход мысли чаще всего ведет к философскому натурализму. В самом деле, если биологическая природа человека считается неполноценной, а современное научное знание позволяет вмешиваться в генетические процессы, «регулировать» психику, то, естественно, представление о личности становится натуралистическим, хотя и не отрицается влияние общественных институтов, сложившегося типа цивилизации на изменение и развитие «человеческого материала»[13]. При этом большая роль отводится различным психолого-менеджеристским рецептам.

Значительное место в ряду позитивистских концепций занимают воззрения современных натуралистов К. Лоренца, Дж. Уилсона. Эти авторы пытаются найти ключ к разгадке поведения человека в особенностях «генетического кода», в природе человеческих инстинктов. Известный американский зоолог Д. Моррис (ему принадлежат две популярные на Западе работы — «Голая обезьяна» и «Человеческий зверинец») пишет: «Философия «голой обезьяны» состоит в утверждении, что каждая сложная организация есть лишь амальгама для более простых, более примитивных элементов... На базе этого редукционистского подхода человек выступает как пассивный и беспомощный результат действия каких-то могущественных слепых и случайных сил»[14].

Разумеется, современный натурализм говорит не только об агрессивной природе человека, о стихии врожденных аффектов и т. д. Существуют и другие точки зрения, согласно которым человек по своей сущности добр, изна-

---

[13] *Berghe Van den, Pierre L.* Man in Society. A. Biosocial View. N. Y., 1975.

[14] *Morris D.* Naked Ape or Homo Sapiens. L., 1972, p. XV.

чально «нацелен» на внутреннее самоусовершенствование и т. д. Натурализм как философское течение далеко не всегда выступает с примитивных позиций, он нередко пытается преодолеть упрощенные представления и стремится использовать понятия современных гуманистических теорий [15]. Однако в любом своем варианте — «чревном» или «ангелоподобном» — натурализм сохраняет присущие ему мировоззренческие черты, методологию, на основе которой еще в XVII в. делались попытки вывести все общественные явления из биологической природы человека. Данная методология получила критический разбор у классиков научного коммунизма [16].

Достижения современной науки открывают возможность осуществления контроля над поведением и личностью человека. Буржуазные ученые обсуждают перспективы применения различных методов социального контроля, таких, как изменение генетического кода человека, генная селекция, гормональная терапия, применение наркотических и химических средств, нейрохирургические операции, оставляя в стороне вопрос о характере социальной природы общества.

Так, Г. Квартон, исследователь из Массачусетского технологического института, отмечает, что идея манипулирования поведением вызывает различную реакцию общественности: с одной стороны, страх, с другой — желание использовать эту возможность. Поэтому Квартон с позиции «профессорского оптимизма» ставит вопрос о необходимости анализа тех результатов, которые будут иметь внедрение «социального» контроля. Он предлагает изучить общественное мнение как фактор социального восприятия научно-технических достижений в этой области, определить возможные последствия вмешательства в человеческую психику [17].

Применение лекарственных средств, генной селекции — это не частный вопрос, затрагивающий будто бы лишь некоторые аспекты жизни человека, буржуазными идеологами вопрос ставится шире. Речь идет о коренном переосмысливании роли человека в обществе, его природы и т. д. Уже сейчас на Западе предпринимаются

---

[15] *Brennan J. G.* Ethics and Moral. N. Y., 1973.

[16] См. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 295.

[17] *Quarton G.* Deliberate Efforts to Control Human Behavior and Modify Personality. — Toward the Year 2000. Boston, 1976.

попытки сделать жизнь индивида состоящей из одних удовольствий. С этой целью предлагается широко использовать наркотические средства для предупреждения боли, волнений, осуществлять операции на головном мозге, чтобы предупредить страдания и сделать людей послушными роботами. Человек в результате таких манипуляций становится не способным противостоять испытаниям, которым подвергает его окружающая действительность.

Несомненно, что такой контроль над человеческим поведением направлен против самой природы человека. Возможности совершенствования техники контроля в буржуазном мире с большей, чем когда-либо, остротой ставят вопрос о гражданских правах личности, о защите ее от развивающейся индустрии манипулирования сознанием индивида. Квартон выражает уверенность в том, что к 2000 г. совершенствование техники контроля над личностью будет способствовать применению контроля в первую очередь в тех сферах жизни, в которых общество столкнется со сложными социальными проблемами (образование, перевоспитание преступников и правонарушителей и др.). Он полагает, однако, что в обществе будет существовать оппозиция по отношению к более радикальному и более широкому использованию контроля над человеческой личностью.

Насчет оппозиции Квартон прав. Общественное мнение, конечно, не будет мириться с бесконтрольным разгулом технократических программ контроля, рассчитанных на модификацию человеческого поведения. Общественность отдает себе отчет в том, к каким тяжелым последствиям может привести увлечение манипуляторством. Квартон, поставив сложные социальные вопросы, по сути дела ушел от их решения, выразив абстрактную уверенность в том, что «здравый смысл» одержит верх и «техника контроля» получит узкое применение в интересах «общества», например для лечения язв цивилизации и т. д. Однако практика современного капитализма опровергает эти прекраснодушные настроения.

Крайне опасно рассматривать сознание человека как полигон для реализации «смелых» технократических идей. Программы такого рода уже сегодня активизируют тоталитаристские тенденции, непосредственно смыкаются с идеологией неофашизма. Методологической основой для таких программ служит убеждение в том, что человече-

ское поведение может быть отлажено с такой же точностью, как функционирование машины. Не случайно господствующим в практике буржуазной футурологии стало оперирование понятием массы, в котором не учитываются личностные черты людей [18].

Разумеется, не все буржуазные мыслители, стоящие на апологетических позициях, придерживаются упрощенной техницистской методологии. Некоторые авторы отдают себе отчет в том, что человек будущего не может быть «сконструирован» по менеджеристским рецептам. Поэтому они полагают, что эффективное функционирование капиталистической системы требует решительного пересмотра ценностных ориентаций. Так, профессор Пенсильванского университета Э. Трист, обращаясь к данной теме, приходит к выводу, что ценности, господствующие сегодня в буржуазном обществе, не соответствуют требованиям «постиндустриального мира». Он отмечает, что по мере удовлетворения элементарных потребностей человека на первое место выдвигаются вопросы роста его как личности. Однако Трист с сожалением констатирует, что капиталистическая система с ее идеалами индивидуализма, культом личного успеха затрудняет процесс самосовершенствования индивида.

Чтобы достичь нравственных высот, человек, по мысли Триста, должен руководствоваться не только стремлением к автономии, к обособлению от других. На этом пути он никогда не достигнет внутренней целостности, душевного богатства. Важно привить личности коллективистские идеалы. Трист заявляет, что в «постиндустриальном обществе» способность ощущать взаимосвязь с другими будет еще более необходима, потому что с растущей сложностью мира и неуверенностью можно справиться только коллективными усилиями, которые пробудят к жизни еще более мощные адаптационные ресурсы индивида [19].

Трист правильно оценивает ограниченность индивидуалистических идеалов в процессе обогащения личности, ее самосовершенствования. Об этом давно уже говорят марксисты. Однако путь к изживанию прежних ценно-

---

[18] *Lesse S.* The Psychosocial Future of Man — Golgen Age or Stereotypy. — Challenges from the Future (Tokyo) 1976, vol. 3.

[19] *Trist E.* The Cultural Absence of the Post-industrial Society. — Towards a Social Ecology. L., 1972, p. 180.

стей лежит вовсе не через духовную революцию, как таковую, а через ликвидацию тех социально-экономических предпосылок, которые ежечасно, каждодневно порождают конкуренцию, стремление к индивидуальному успеху, к борьбе каждого против всех. Но устранение объективной основы буржуазных ценностей невозможно без ликвидации частной собственности. Только при наличии общественной собственности на средства производства индивидуальное развитие каждого становится условием развития всех.

Что касается Триста, то он вовсе не ставит вопроса об уничтожении частной собственности. Вместе с тем он предлагает насаждать, распространять ценности, которые по своей сущности имеют коллективистскую окраску. Эти ориентации, как характеризует их сам Трист, отражают стремление к близости с другими, к коллективистскому восприятию действительности. Но как могут возникнуть в буржуазном обществе эти ценности, если господствующая идеология насаждает индивидуалистические идеалы? Как они получат распространение? На эти вопросы Трист ответа не дает.

Позитивистская линия буржуазной философии тесно связана с социологическими и психологическими концепциями. Истолкование социального как чего-то внешнего по отношению к индивиду приводит к противопоставлению в психологии «внешней обусловленности» поведения человека и его «внутренней обусловленности», на которую делают акцент персоналистские концепции, оказывающиеся, таким образом, в русле натуралистического и индивидуалистского, имманентного и «эссенциалистского» понимания сущности человека.

В позитивистских концепциях проблема человека нередко ставится завуалированно при рассмотрении натуралистических, гносеологических, социологических проблем. Широко пропагандируется, например, в капиталистических странах такое философское течение, как критический рационализм. Оно тесно связано с неопозитивизмом и выполняет апологетические политико-идеологические функции.

Один из видных представителей критического рационализма в ФРГ, Г. Альберт, понимает под рациональностью точность, пунктуальность и экономичность. С этих позиций он отвергает понятие гуманизма, поскольку оно,

по его утверждению, несет идеологическую, «спекулятивную» и эмоциональную нагрузку. Под «веком рациональности» Альберт, следуя Конту, у которого позитивная стадия сменяла теологическую и метафизическую, понимает все большую и большую запрограммированность, рационализацию жизни человека, включая политику, мораль и личную жизнь.

Альберт приветствует эту «тотальную рационализацию». Вслед за эмпириокритиками в основание философии, теории познания и этики он кладет «чистую» философию, которая покоится у него на сумме естественнонаучных правил эксперимента и вычисления. В этой попытке Альберт не оригинален: он выступает как апологет позитивистских и неопозитивистских теорий, как последователь тезиса, который К. Поппер выдвинул еще в 1957 г. в книге «Нищета историцизма». Поппер уже тогда хотел представить «технологию частичных дел» в качестве альтернативы рациональной утопической технике историко-философски ориентированного мышления.

Как правильно подчеркивает философ из ГДР Г. Вессель, эти рассуждения предполагают определенную модель личности, апеллирующей к духовной инертности, стремящейся занять престижное положение, мечтающей о карьеризме. «Технология частичных дел» проповедует оппортунизм во всех сферах жизни, который до неузнаваемости преобразует человеческий облик [20].

Альберт считает, что современное индустриальное общество представляет собой сложный организм, который только тогда может функционировать эффективно, когда члены общества приспосабливаются к его сложной организации, принимают во внимание индивидуалистические устремления других людей, приемлют дух выгоды и карьеризма. Такой человек, контуры которого проступают за сложной философской терминологией Альберта, есть не что иное, как «обтесанный индивид» организации, идеально приспособленный к потребностям капиталистических предпринимателей.

Позитивистская линия в трактовке человека включает в себя широкий спектр мнений. Однако господствующим мотивом ее является представление о человеке как эле-

---

[20] *Wessel H.* Philosophie des Stückwerks (Eine Auseinandersetzung mit dem neopositivistischen «kritischen Rationalismus»). Berlin, 1971, S. 89.

менте технократических утопий, который нуждается в определенной «социоинженерной доводке», т. е. усовершенствовании. Но одновременно — и это важно подчеркнуть — возникает иная ориентация: попытка рассуждать о человеке в негативном плане, критиковать сам антропоцентристский подход к раскрытию судеб цивилизации. В связи с этим складывается представление, будто многие философские течения уделяют данной проблеме непомерно большое внимание. Сциентистски ориентированные футурологи подчас откровенно говорят о том, что чрезмерный интерес к человеку в истории европейской культуры явился источником многих негативных процессов, в частности придал идее прогресса искаженный («антропоцентристский») вид[21].

Поэтому происходит «отвлечение» от человека, от гуманистической проблематики. На первый план выступают такие методологические подходы, в которых личность исчезает, тематика научных исследований «деперсонифицируется». Так, в структуралистской философии центральное место занимает идея так называемой теоретической смерти человека[22]. На базе этой идеи развертывается борьба структурализма против различных антропологических течений в современной буржуазной философии, а также против марксизма.

Структурализм — весьма сложное и пестрое течение. Внутри него существуют серьезные различия в трактовке проблемы личности. Так, «программный историзм» Фуко отличается от постулируемого Леви-Строссом дуализма между синхронным и диахронным подходом и от «динамического структурализма» Гольдмана; функционализм Парсонса — от «революционной философии общества» Альтюссера; теория «смерти человека» Лакана — от стремления Леви-Стросса к реализации «аутентичной личности в аутентичном обществе».

Однако при всех различиях между этими теориями структурализм в целом можно определить как одно из идеалистических и метафизических направлений современной буржуазной философии. Его метафизический, антидиалектический характер является следствием абсо-

---

[21] *Wallis R.* The Road to Total Freedom. A Sociological Analysis of Scientology. L., 1976.

[22] *Kaufmann J. N.* Löst der Strukturalismus die kansalinalyse ab. — «Z. für allgem. Wissenschaftstheorie» (Wiesbaden), 1976, Bd. 7, H. 1.

лютизации структурного и синхронного подходов к анализу общественных явлений. Антиисторическая, антиматериалистическая сущность структурализма выражается в противопоставлении человека социальным структурам.

Позиция сторонников структурализма принципиально антигуманистична. Они заявляют, что человека, как такового, вообще никогда не было, ибо он есть не что иное, как продукт идеологий. Пережив смерть бога, человечество якобы переживает сейчас смерть человека, как такового. Приверженцы этого течения заявляют, что на смену исчезающему понятию человека приходит понятие структуры. Крупнейший представитель современной онтологии Леви-Стросс утверждал, что формально-структурные методы эффективны не только в лингвистике, но и в других общественных науках. Он превратил структурно-синхронный подход в философскую методологию, что привело к крайне искаженному пониманию места и роли человека в обществе.

Антропология по мере развития структуралистской доктрины все более теряет статус конкретной науки, приближаясь к философии и пытаясь выяснить законность научных принципов. За последние десятилетия антропология «обросла» этнографическим материалом, этнологическими обобщениями фактов. Она стремится к познанию человека, как такового. (Речь идет не о структурализме в целом, а об исследованиях Леви-Стросса.) Однако в то время как антропология приобретает характеристики философского знания, традиционная философия радикально отвергается с позиции научного знания. Но ее место не остается пустым, так как функция философии замещается самой антропологией как наукой о человеке. Таким образом, теория Леви-Стросса, построенная на широкой эмпирической базе, утрачивает возможность ставить вопрос о человеке как о некоей целостности.

Сравним воззрения Альтюссера и Леви-Стросса. На уровне методологии и теории здесь сразу обнаруживаются общие позиции. Оба французских структуралиста настаивают на том, что исходными единицами анализа должны быть отношения между структурными элементами, а не отдельные индивиды, и эти элементы объявляются ненаблюдаемыми. Критерием обоснованности теории они считают ее понимаемость, доступность, а не верифицируемость или соответствие практике.

Во взглядах этих мыслителей есть и различие. Наиболее отчетливо оно обнаруживается в сфере философских допущений относительно природы человека и общества. Альтюссер исходит из положения, что производственная деятельность человека составляет главную особенность его жизнедеятельности. Леви-Стросс принимает идеалистическое допущение о наличии у человека врожденных культурных характеристик. Что же касается эпистемологии, то здесь оба французских мыслителя придерживаются антиэмпирической концепции реальности и подчеркивают важность разработки адекватных ей теоретических понятий. Их теории при всем их отличии друг от друга антиисторичны, так как они подчеркивают приоритет структуры явления над его историческим развитием.

Отчетливее других идею «теоретической смерти» человека развивает М. Фуко. Он выделяет в человеческой культуре последних столетий три бессознательные структуры («эпистемы»). В эпоху Возрождения идеи и вещи подобны друг другу, человек не функционирует как объект познания. В классической науке XVII — XVIII вв. человек рассматривает мир сквозь призму своих представлений, но сам не устремлен к познанию своей специфической сущности, удовлетворяясь воспроизведением божественного порядка вещей. В XIX в. человек становится самостоятельным объектом науки (исследования на стыке биологии, политэкономии и лингвистики).

Фуко считает заблуждением положение о том, что человек был центральным объектом познания еще со времен Сократа. Эволюция, согласно Фуко, существовала с возникновения жизни на Земле, но только в XIX в. обнаруживается проблема интеллектуальной эволюции человека, когда он начинает рассматривать себя как результат и вершину биологической эволюции, как меру всех вещей, центр всего и главный объект познания. Человек как объект познания имеет три ограничения: его жизнью, его трудом, его языком. В этом тройном отношении человек как субъект познания открывает свою смерть, тем самым снимая необходимость изучения человека, как такового. Вся позитивная наука абстрагируется от человека, и он становится целью и объектом исследований гуманитарных наук.

Фуко подчеркивает, что гуманитарные науки хотя и имеют корни в биологии, политэкономии и лингвистике

и заимствуют у них модели, но не могут претендовать на положение истинных наук о человеке, о его природе. Единственная реальность, с которой можно иметь дело, определена, во-первых, физическими науками, во-вторых, биологией, политэкономией, лингвистикой и, наконец, философией, устремленной к «смерти» человека. Различные объяснения человека растворяют его в системе различных структур и множестве их проявлений.

Осознавая себя как живущее, говорящее и производящее существо, человек в то же время, по Фуко, остается подвластным биологическому бытию, языку и труду, которые не тождественны его имманентной природе, его внешним проявлениям. Испытывая давление этих чуждых ему структур, превращаясь в их придаток и функцию, человек осознает себя, как такового, вместе с невозможностью своего существования, как такового: осознание включает идею «теоретической смерти».

Фуко утверждает, что и в наши дни существует заблуждение по поводу того, что человек был, остается и в нарастающей степени будет центром научного познания. Наличие широкого спектра антропологических течений Фуко рассматривает как античную попытку создать ложное представление о величии человека. Все эти теории, по его словам, лишь попусту превозносят человека, творят иллюзию возрастающего интереса к личности. «Современная философия, — заявляет Фуко, — жертва... мистификации, так как человек представляет собой не сложный объект исследования, мышления, а несуществующий объект. Существует много человеческих существ, но человек — это только миф»[23].

Специфическая природа человека, по мнению Фуко, не может быть открыта в эмпирическом бытии отдельных индивидов, которыми управляет биология. Она не обнаруживается также в труде и производстве, поскольку продукты не отчуждены от человека и господствуют над ним. Природа, сущность человека не открывается и в языке, ибо он существует независимо от человека, как бессознательная структура.

Гуманитарные науки, как считает Фуко, сводят вопрос о специфической природе человека к его внешним проявлениям и, используя данные биологии, политэкономии

---

[23] *Foucault M.* Les mots et les choses. Paris, 1976, p. 324.

и философии, создают наукообразную, но по существу лженаучную модель человека. В области научного познания человек представляет, по Фуко, трансцендентную сущность, неуловимую и непостижимую, аналогичную непознаваемой, трансцендентной сущности, кантовской «вещи в себе». Так в структурализме продолжается и развивается в современных условиях линия кантовского агностицизма: неразрешимое диалектическое противоречие разума заменяется полным отказом от научного познания человека. Антигуманизм структурализма в основном базируется на агностицизме.

Структуралисты рассматривают духовную культуру как нечто бессознательное, формирующееся независимо от конкретного человека. Так, для Леви-Стросса этнология — это психология бессознательного: миф, религия, право, ритуалы функционируют и воздействуют на человека как бессознательные структуры. Люди не осознают механизма их действия. Аналогично интерпретируется и искусство как абстрактная бессознательная стабильная структура: литературное произведение рассматривается как бессознательная инвариантная структура, независимая от ее создателя, от конкретных социальных условий. Структуралистская критика позитивистской методологии абстрагируется от сознательно действующего человека как от субъекта и как от объекта литературного произведения. Таков же подход структуралистов и к явлениям психики. Лакан, сводящий психические феномены к бессознательным устойчивым структурам, пытается обосновать научность психоанализа.

По мнению структуралистов, обществоведение, чтобы стать истинной наукой, должно раскрыть сущность бессознательных социальных структур, изоморфных природным структурам, интерпретировать, подобно естествознанию, свой объект как природный объект. Истинно научное познание человека и общества для структуралистов возможно только при условии исключения человека как сознательно действующего субъекта.

Марксистский анализ общества как естественноисторического процесса не имеет ничего общего с метафизическим сведением социального к природному. Классики марксизма рассматривали развитие общества как объективный, исторический процесс, и субъективный фактор неизбежно присутствует во всех социальных структурах.

Полное отождествление социальных явлений с природными процессами снимает их специфику. Стремление к тому, чтобы методы исследования в общественных науках сравнялись по точности с методами естествознания, должно быть направлено не на игнорирование специфики социальных явлений, а на установление места и роли субъективного момента в истории. Поэтому порочность структуралистского подхода состоит не столько в механическом перенесении лингвистических методов в другие социальные науки, сколько в метафизической и ненаучной трактовке человека как пассивной игрушки, полностью зависимой от внешних и чуждых ему бессознательных структур, правил, норм.

Структуралистов-метафизиков объединяет отрицание значимости, ценности человека и гуманизма. Истоки этого отрицания следует искать в толковании ими понятия структуры. Если направление детерминаций идет от структуры к элементам, лишенным собственного движения и автономии, то отсюда естественно вытекает, что и человек как элемент определенных социальных структур строго детерминирован ими и лишен возможности влиять на них, а тем более видоизменять их.

Подход к человеку как пассивному существу вытекает из сути структуралистского метода, который не позволяет видеть различия между конкретными социальными структурами. Сведение последних к элементарным, формально-эквивалентным структурам приводит к отрицанию специфики истории и ее развития.

Структуралисты отрицают человеческую субъективность и свободу, а тем самым и своеобразие человеческого существования и деятельности, которое заключается в способности человека переделывать социальные структуры. Очевидно, только учитывая способность человека познавать и действовать, можно признать за ним и способность возвышаться над настоящим. В противном случае погруженный и растворенный в структуре человек оказывается лишь тем, кого приводят в действие, а не тем, кто действует. Тем самым он низводится до уровня абстракции, которая выступает рупором бессознательных структур.

Структурализм с его сциентистскими устремлениями объясняет устранение человека как объекта философского познания интересами объективности познания. Такая

позиция не имеет ничего общего с марксизмом, несмотря на то что некоторые представители структурализма заявляют о своей приверженности ему. У Маркса нет ничего хотя бы отдаленно похожего на подобное противопоставление социальной структуры и человека. Личность он рассматривает как совокупность общественных отношений. Диалектическая взаимосвязь между человеком и обществом состоит, по Марксу, в том, что специфика социальных отношений не может быть объяснена независимо от человека, сознательно и творчески преобразующего социальные структуры. Сам же человек может рассматриваться только в рамках соответствующих социальных отношений и структур.

В целом позитивизм в трактовке человека исходит из идеи его обесценивания [24]. В одном случае отрицание специфики личности объясняется доминирующими техническими структурами, в другом — провозглашением «смерти» человека как квазиобъекта философских исследований. Однако сциентистская попытка противостоять напору гуманистических (и псевдогуманистических) идей по сути дела носит инструментально-менеджеристский характер. Здесь со всей отчетливостью обнаруживается буржуазная манипуляторская идея обращения с личностью как с «человеческим сырьем», призванным быть хворостом в топке технократических утопий. Налицо стремление осмыслить «модель» человека на уровне строго взвешенных данных, дать конкретный прогноз, ориентируясь на материалы различных социальных дисциплин, но фактически это полное обесчеловечение человека.

В 70-х годах в буржуазной философии и социологии появляется новая тенденция, смысл которой состоит в кристаллизации данных воззрений, в оформлении их в относительно целостное технократическое направление. Внутри нее возникают специфические версии человека — «организованного индивида», послушно выполняющего волю «властвующей элиты»; «кооперативной личности», приспособленной к новым условиям государственно-монополистического капитализма.

Более широко интерпретируется проблема человека в различного рода иррационалистических антропологиче-

---

[24] *Skolimowski H.* Technology Assessment as a Critique of a Civilization. — Boston Studies in a Philosophy of Science, vol. 32. Dordrecht — Boston, 1976.

ских теориях. Значительное место среди них по-прежнему сохраняет экзистенциализм. В нем нашел отражение кризис буржуазного либерализма с его поверхностно-оптимистическим миропониманием, с верой в прогрессивное развитие буржуазного общества, в неискоренимый конформизм индивида. Экзистенциализм возник как пессимистическое мировоззрение, поставившее вопрос: как жить человеку, утратившему либерально-прогрессистские иллюзии, в связи с назревающими историческими катастрофами?

По мнению экзистенциалистов, которые и сегодня интенсивно критикуют позитивизм, основная черта рационального мышления состоит в том, что оно исходит из принципа противоположности субъекта и объекта. В результате вся действительность, в том числе и человек, предстает перед рационалистом только как объект научного исследования и практического манипулирования. Экзистенциалисты утверждают, что, обретая себя как экзистенцию, человек обретает и свою свободу. Его свобода состоит в том, что он не выступает как вещь, формирующаяся под влиянием естественной или социальной необходимости, а «выбирает» самого себя, формирует себя каждым своим действием и поступком. Тем самым свободный человек несет ответственность за все совершенное им, а не оправдывает свои действия «обстоятельствами».

Правда, с точки зрения Хайдеггера, человек хотя и свободен, но тем не менее «заброшен» в реальную ситуацию и его свобода есть балансирование между свободной волей и внешними условиями. Мотив ограничения свободы внешним миром становится у Хайдеггера доминирующим. Бытие как нечто независимое от человека начинает все более превалировать над конечным человеческим существованием. Человек более не центр мира, по Хайдеггеру, а скорее лишь участник бытия, воспринимающий его постольку, поскольку оно ему открывается.

Это изменение позиции примечательно. Оно отражает фактическое столкновение экзистенциализма с реальными проблемами, с которыми человек встречается в жизни. Человек у Хайдеггера лишь участник борьбы сверхчеловеческих сил, света и тьмы. Его воля есть лишь готовность принадлежать судьбе. Таким образом, Хайдеггер делает поворот от ницшеанского антропологизма к не-

мецкому традиционному мистицизму. У Ницше нет понятия реальности, к которой должен приспосабливаться свободный человек. Реальность есть «ложь», созданная человеком и использованная для его нужд. Хайдеггер против такого «самоуверенного отношения к бытию». Напротив, с точки зрения Хайдеггера, необходимо не изменять бытие, а вслушиваться в него, если мы хотим услышать голос собственной судьбы [25].

Значительная часть экзистенциалистской литературы последних лет посвящена проблеме отчуждения, в которой представители этого течения усматривают суть болезни человека. Человек рассматривается как комбинация законченного и незаконченного. Он находится между этими двумя полюсами и никогда не может достичь одного из них, ибо при этом возникает отчаяние, как при нежелании быть самим собой, так и в случае сугубо личной попытки обрести себя.

В советской литературе достаточно обстоятельно были разобраны многие проблемы, имеющие отношение к теме человека в экзистенциализме [26]. За последние годы исследователи-марксисты накопили большой материал, который позволяет изучить философские традиции, породившие трактовку человека на иррационалистской основе. Такие теории возникают, как правило, в переломные эпохи развития общества. Они выдвигаются обычно не в форме логически стройных систем, а в виде разрозненных идей, настроений и т. д. В этом смысле современная эпоха, наглядно показавшая обреченность капитализма, служит источником многих построений. Она вызывает также реактивацию прежних философских идей, создавая единую иррационалистскую линию в трактовке человека.

Многочисленные работы буржуазных ученых, посвященные исследованию экзистенциализма, не всегда акцентируют внимание на специфике его как самостоятельного философского течения. Большинство авторов сходятся на том, что экзистенциализм не имеет оригиналь-

---

[25] *Smith P.* Heidegger's Break with Nietzsche and the Principle of Subjectivity. — «Modern Schoolman» (Saint Louis), 1975, vol. 52, N 3.

[26] См., например, *Габитова Р. М.* Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1974; *Соловьев Э. Ю.* Экзистенциализм. — Буржуазная философия XX века. М., 1974; *Тавризян Г. М.* Проблема человека во французском экзистенциализме, и др.

ной философской теории. Его сторонников объединяет либо выбор общих тем исследования (человек, свобода, иррациональный аспект бытия), либо общее мироощущение, выражающееся в отрицательном отношении к традиционной рационалистической философии, либо общие социальные предпосылки их деятельности (возникновение экзистенциализма тесно связано с эпохой социальных катаклизмов) [27].

Разумеется, с такой оценкой трудно согласиться. Экзистенциализм не только специфическое умонастроение, но и определенная система воззрений, реализующая себя в теории познания, философии истории, этике. Это становится особенно очевидным, когда представители экзистенциализма анализируют поведение человека, когда определенное пожелание становится исходным пунктом их развернутых мировоззренческих построений.

Так, Хайдеггер видит главную цель своей философской системы в объяснении «смысла» бытия. Предложенное им решение этой проблемы явилось основой идеалистической концепции, которая приобрела на Западе немалую популярность.

Чтобы объяснить «смысл» бытия, считает Хайдеггер, необходимо опираться на какую-то конкретную реальность. Ею является человек — Dasein. Гегель понимал Dasein как количественно и качественно определенное бытие. У Хайдеггера данное понятие имеет иное содержание. Оно ограничивается изучением целенаправленной человеческой деятельности, которая исследуется им не психологически (т. е. не как процесс) и не гносеологически, а онтологически — как экзистенциальное бытие. Бытие Хайдеггер понимает как свойственный только человеку свободный выбор различных возможностей, причем человек выбирает возможности, присущие ему внутренне, а не как возможности его внешней жизни. По Хайдеггеру, человек, осознающий бытие, обладает специфической онтологической структурой, которая в определенном диапазоне дает ему возможность сделать выбор.

Экзистенциалисты отождествляют возможность человека выбирать жизненную позицию с бытием человека. Это является примером спекулятивной мистификации. Человеческое сознание нельзя ограничивать чисто созер-

---

[27] *Shearson W*. The Common Assumption of Existentialist Philosophy. — «International Philosophy Quarterly» (N. Y.), 1975, vol. 15, N 2.

цательными функциями. Как всякий идеалист, Хайдеггер до крайности абсолютизирует духовную жизнь человека, субъективизирует ее и отсекает от социальных корней. Философская система Хайдеггера так популярна на Западе именно потому, что в ней выражен тотальный субъективизм, который пронизывает мироощущение, психологию и социальное поведение монополистической буржуазии. Она отражает характерное для буржуазии периода современного кризиса капитализма стремление «убежать» от враждебной ей действительности в сферу иррационального.

Экзистенциализм как идейное течение по-прежнему оказывает сегодня определенное воздействие на общественное сознание. Советские исследователи обратили внимание на тот факт, что в современных условиях это течение выступает в качестве элемента структуралистских, неофрейдистских и персоналистских концепций [28]. Отмечалось также известное сходство в трактовке ряда проблем между экзистенциалистами и представителями Франкфуртской школы [29].

Разумеется, в деятельности этой школы были определенные позитивные моменты. В частности, заслуживает положительной оценки тот факт, что Хоркхаймер развивал свою «критическую теорию» в явной оппозиции к распространенным в 30-х годах антиисторическим способам философского мышления. Вопреки Хайдеггеру он доказал, что человеческое «здесь-бытие» неразрывно связано с внешней (относительно человека) социальной историей. Наука о бытии человека, каждая форма философской антропологии, по мнению Хоркхаймера, должна преобразовываться из статичной онтологии в «психологию живущего в определенную историческую эпоху человека» [30].

«Критическая теория» в первый период своего развития демонстрировала свою «принадлежность» к марксизму. Однако она все более эволюционировала в сторону псевдомарксизма. Исходным пунктом размышлений

---

[28] См. *Быховский Б. Э.* Философия отчаяния. — «Философские науки», 1973, № 6; *Сергутина Н. Ю.* Концептуальное и образное во французском экзистенциализме в свете философской традиции. — Некоторые вопросы исследования форм общественного сознания. М., 1973.

[29] См. *Соловьев Э. Ю.* Экзистенциализм и Франкфуртская школа. — «Вопросы философии», 1975, № 4.

[30] *Horkheimer M.* Kritische Theorie, Bd. 1, 2. Frankfurt a. M., 1968.

Хоркхаймера и Адорно после второй мировой войны стала проблема, почему человечество, вместо того чтобы прийти к подлинно человеческому состоянию, погрязает в новом виде варварства. Они обратились к критическому рассмотрению окружающей действительности.

Критика современного буржуазного общества представителями Франкфуртской школы перерастает в критику общества и культуры в целом. Они считают, что успех в развитии технических средств вызывает нарастающий прогресс «расчеловечивания», усиление угрозы автономии личности, совершенствование методов манипулирования. Побежденный на полях сражений фашизм не был, по их мнению, единственным олицетворением зла.

По мнению франкфуртцев, в современной буржуазной культуре человек является орудием, «пассивным объектом», потому что, стремясь подчинить себе природу, становится жертвой технической цивилизации. Индивид, чтобы преуспеть в жизни, должен руководствоваться принципами рационализации и планирования. Чтобы выжить в условиях буржуазного общества, он должен приспосабливаться к требованиям, связанным с сохранением системы. Ныне единственно мыслимым образом жизни является приспособление. Сейчас капиталистический способ производства требует все большего умения приспосабливаться. «Индивид, очищенный от всех пережитков мифологии, включая и мифологию объективного разума, реагирует на окружение автоматически, в соответствии с общепринятыми приемами приспособления. Экономические и социальные силы приобретают характер слепого могущества природы, и человек, чтобы выжить, должен овладеть ими, приспособившись к ним» [31].

Франкфуртские философы пренебрегают диалектикой производительных сил и производственных отношений как основой историко-материалистического определения общества и движущей силой его развития. В частности, игнорирование общественного характера производства привело Хабермаса к отрицанию марксистского представления о человеке как системе общественных отношений, к замене его антропологической концепцией, сводящей родовые признаки человека к его особенностям как природного существа, разрешающего свои социальные

---

[31] *Horkheimer M.* Kritische Theorie, Bd. 2. S. 97.

конфликты на биопсихологической основе. Только на этой основе, по Хабермасу, возможно возникновение эмансипированного родового сознания [32].

Попытки «обновления» марксизма окончились для создателей «критической теории» крахом. Критики конформизма и политического мазохизма сами оказались в ситуации, убедительно свидетельствующей о реакционных ориентациях франкфуртской диаспоры. Идеологи школы прилагают отчаянные усилия, чтобы не отойти от однажды провозглашенных лозунгов. Поэтому сторонники «критической теории», искусно маскируя свое теоретическое бессилие, все чаще обращаются к массам с призывом выработать «эмансипированное сознание», задумываться над вопросами «сексуальной революции», деформации человеческой личности и дегуманизации «постиндустриального общества» и т. д. Однако представители Франкфуртской школы в критике буржуазного общества не идут дальше призывов, уводящих массы от реальных проблем социальной действительности.

В буржуазной философской литературе очень возрос удельный вес философской антропологии как отчетливо выраженного течения, трактующего проблему человека в широком социально-мировоззренческом плане. В марксистских исследованиях уже отмечалось, что понятие философской антропологии имеет сложную смысловую структуру; оно употребляется в различных смыслах, обозначая нередко противоположные по своим основоположениям философские концепции человека. Этим термином называются, отмечает Б. Т. Григорьян, «во-первых, философские учения, ориентированные на проблему человека, — персонализм, прагматизм, протестантская религиозная философия; во-вторых, концепции человека различных онтологических и объективно-идеалистических систем — англо-американский абсолютный идеализм, неотомизм, новая онтология Николая Гартмана, феноменология Э. Гуссерля, трансцендентальный идеализм — и, наконец, специальные философские учения о человеке, какими признаны экзистенциализм и так называемая философская антропология, сложившаяся в русле совре-

---

[32] *Eickelpasch R.* Arbeit-Interaktion-Diskurs. Zur antropologischen Begründung der Gesellschaftkritik bei Jürgen Habermas. — «Z. für Soziologie» (Beilefeld), 1976, Jg. 5, H. 3, S. 201.

менной немецкой буржуазной философии и берущая свое начало у Макса Шелера»[33].

Под философской антропологией в традиционном смысле подразумевается течение в современной буржуазной философии, в центре внимания которого стоит идеалистически трактуемая проблема человека. Эта теория окончательно сложилась после второй мировой войны в Западной Германии.

Представители философской антропологии — М. Шелер, Г. Плесснер, Г. Хенгстенберг — ориентируются на создание «синтетической» концепции человека, рассматривают философию как своеобразное учение о сущности человека, структуре его внутреннего мира. Надо сразу отметить, что философская антропология существует сегодня во множестве различных вариантов. В наши дни известны биологическая[34], психологическая[35], культурная[36], религиозная[37] антропологии.

Представители философской антропологии сегодня резко критикуют экзистенциализм. Они справедливо отмечают, что экзистенциалисты не принимают в расчет достижения конкретных наук, исследующих поведение человека. Антропологи действительно отметили крайнее разнообразие в типах поведения человека, из чего имп был сделан вывод о неограниченной адаптивности индивида к своему социальному окружению. Сами философские антропологи широко привлекают естественнонаучный и социально-исторический материал для собственных построений, но при этом осмысливают полученные данные с идеалистических позиций.

В результате обширная эмпирическая база различных исследований, проводимых в русле философской антропологии, служит основой для весьма поверхностных обобщений, крайне обедненного типа рефлексии. Обилие описательного материала лишает анализ антропологов широких философских оснований. Обратимся, например,

---

[33] *Григорьян Б. Т.* Философская антропология. — Буржуазная философия XX века. М., 1974, с. 164.

[34] *Straaß G.* Sozialantropologie. Prämissen, Fakten, Probleme.

[35] *Barden G.* Discriminating Classes. — «Man» (L.), 1976, vol. 11, N 3.

[36] *Trigger B. G.* Inequality and Communication in Early Civilizations. — «Antropologica» (Ottawa), 1976, vol. 18, N. 1.

[37] *Bortolaso G.* Antropologia filosofica e metafisica. — «Civiltá cattol» (Roma), 1976, vol. 4, N 30—33.

к семитомному исследованию «Философская антропология», которую издают западногерманский философ Х.-Г. Гадамер и медик П.-А. Фоглер. В этой работе охарактеризованы различные философские позиции по проблеме человека в целом, представлены различные антропологические версии.

В первой части авторы, в частности, отмечают, что антропология имеет дело с трансцендентностью человеческого бытия и это якобы дает возможность психологии опираться на нее. В философской антропологии существуют, по их мнению, три подхода, восходящие к М. Шелеру, Г. Плесснеру и М. Хайдеггеру. Ученые этой ориентации исходят из понимания человека, для которого характерны первоначальность, единство и цельность[38]. Однако абстрактность этих общих категорий лишает анализ проблемы человека социальной конкретности: он фактически сводится к отвлеченным рассуждениям о способе бытия человека.

Философские антропологи весьма положительно оценивают психоанализ, отмечая, что Фрейд включил в поле зрения психологии повседневную жизнь человека, обогатил психологию проблематикой внутренней конфликтности человеческих побуждений, оценил роль сексуальных влечений в мотивации человеческих поступков и переживаний, установил универсальность агрессивных влечений, рассмотрел влечение к смерти в качестве свойства всего живого[39]. Однако преклонение перед Фрейдом не позволяет авторам по-новому поставить вопрос о социально-биологической природе человека. Дело сводится к перепеванию фрейдистских мотивов о роли бессознательного в поведении человека.

Вторая часть «Философской антропологии» составлена по проблемному принципу. Это как будто дает основание для более полного выявления «самобытности», присущей данному философскому направлению. Речь идет о проблемах чувственности, об основаниях знания, о человеческих отношениях, языке и деятельности. Слов нет, собран весьма ценный материал, характеризующий различные типы культур, освещающий разные стороны дея-

---

[38] Philosophische Antropologie, Bd. 1. Stuttgart — Tieme — München, 1975.

[39] Там же, с. 365.

тельности людей. Однако каждая из проблем выглядит локальной и автономной. Различные версии не стягиваются в один узел. Не случайно один из авторов, К. Левит, подчеркивает, что философская антропология стремится познать человека, как такового, в целом. Антропология же становится философской лишь при постановке вопроса об отношении человека к миру [40]. Действительно, философский, социальный горизонт антропологии крайне сужен. Выход к этой проблематике обнаруживается нечасто.

Потребность в научной методологии, которой недостает данному философскому течению, обнаруживается при рассмотрении конкретных социальных проблем. Антропологи осознают, например, что при оценке уровня и темпов развития общества следует учитывать не только экономические, но и социальные аспекты. «Развитие» они отличают от «роста», который подразумевает изменение в объеме произведенных товаров, в покупательной способности и т. д. Однако соотношение различных признаков социального развития можно понять только на базе стройной историко-философской теории. Философская антропология не может предложить такой теории, она ограничивает свои усилия поиском единичных ценностей, которые могут быть реализованы в какой-то конкретной ситуации [41], но эти призывы утопичны, поскольку от антропологов ускользает целостная картина мира.

За последние годы в философской антропологии наметились новые тенденции. Смысл их состоит в признании того факта, что структурно-функциональный подход не оправдывает себя. На этой основе возникают поиски теоретического и методологического обобщения множества конкретных антропологических исследований. При этом обнаруживается разительное несоответствие структурно-функционального (позитивистского) и диалектического подходов [42].

Некоторые буржуазные авторы приходят к мысли, что диалектические принципы точнее отражают природу со-

---

[40] Philósophische Antropologie, Bd. 2. Stuttgart — Tieme — München, 1975.

[41] *Belshaw C. S.* Antropology. — «International Social Science Journal» (Paris), 1972, vol. 24, N 1.

[42] *Belloin G.* Culture, personnalité et sociétés. Paris, 1973; *Jacob-Pandian E. T.* Antropological Fieldwork, Empathy and the Crisis of the Apocalyptic Man. — «Man in the India» (Ranchi), 1975, vol. 55, N 4.

циального, чем постулаты функционализма. Эти исследователи выступают против предрассудков американских социологов и антропологов, которые сторонятся диалектики в силу ее будто бы неотвратимого стремления к системотворчеству. Они считают, что факты только тогда позволят подойти к серьезным обобщениям, когда к их анализу станут применять последовательно диалектическое мышление [43].

Важно также отметить, что антинаучные и политические реакционные идеи философской антропологии были использованы современными философскими ревизионистами. Упомянем в этой связи последнюю работу Р. Гароди «К диалогу цивилизаций». Опираясь на отвлеченно трактуемые данные последних исследований, Гароди конструирует два типа культуры — «западную» и «восточную». Жонглируя модными терминами, принятыми в философской антропологии, Гароди приходит к выводу, что можно найти некие особенности, абстрактные черты «психологии народов», которые позволят начать эффективный диалог, усилить взаимодействие западной и восточной культур [44].

Антропологические принципы анализа человека активно осваивают в наши дни и представители различных религиозных течений. Поговаривают даже об антропологическом преображении церкви [45]. При этом для доказательства бытия бога используются онтологические и антропологические посылки. В качестве последних фигурирует, например, такой довод. Человек, стремящийся познать бога, испытывает нечто вроде «гравитационной тяги» к бесконечному и абсолютному. «Вероятно, каждому человеку, способному к созерцанию и молчанию, было подарено нечто подобное в лучшие часы его жизни. Доказательство бога едва ли способно обладать этим само по себе. Или же через посредство разума, связанного с волнующими и интересующими нас явлениями, пробуждается и подает свой голос религиозное чувство?» [46]

Однако созерцание человека, способность его проник-

---

[43] Phychological Antropology. Ed. Th. R. Williams. Monton, 1975.

[44] *Garaudy R.* Pour un dialogue des civilisations. — «Ethiopiques» (Dakar), 1976, numéro spécial.

[45] *Ogiermann H.* Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage. München — Salzburg, 1974.

[46] Там же, с. 82.

нуть в тайны бытия свидетельствуют не столько о пробуждении религиозного чувства, сколько о всепроникающей силе разума, перед которым отступают загадки природы. Познающий разум, углубленно и целенаправленно осмысливающий действительность, овладевающий ею, кардинально опровергает идею бога.

Представители современной теологической мысли — М. Бубер, М. Шелер, Г. Марсель и другие — пытаются построить теорию личности, исходя из представления о бренности людей. Эсхатологическое учение о человеке является своеобразной формой социального пессимизма и нигилизма, легко перерастающего в неприязненное отношение к историческому творчеству народных масс. Представители религиозного экзистенциализма исходят из того, что личность пребывает во враждебной конфронтации с обществом, подавляющим ее творческую свободу. При этом они антиисторически отождествляют разные социальные структуры.

Согласно этой теории личности, в человеке господствуют два мира — свободный и природный, причем естественная необходимость не обладает аксиологическими достоинствами, так как она лишает индивида возможности проявлять свою свободу. Подобные взгляды в гносеологическом аспекте оказываются скрытой формой обскурантизма, в историческом — они свидетельствуют о негативном отношении к посылкам гуманизма, утверждающего социальные права человека. Теоретическая и практическая несостоятельность эсхатологического экзистенциализма проявляется и в его неспособности решить проблемы творческого начала в личности [47].

Анализ подхода католических теологов к проблемам гуманизма и антропоцентризма свидетельствует о возрастающем эклектизме их идей. Они стремятся придать гуманизму теологический смысл, утверждая, что гуманизм не противоречит теоцентризму, ибо человек религиозен по своей природе. Неверие в бога трактуется ими либо как вызванная определенными обстоятельствами неискренность, либо как результат фатального интеллектуального дефекта личности, либо как подлежащая устранению алогичность мышления.

---

[47] The Philosophy of Mysticism. — «Monist» (La Salle), 1976, vol. 59, N 7.

Марксизм исходит из существования активных, деятельных индивидов, связей между ними и природой. Именно человеческая деятельность является оружием преобразования материального мира и одновременно сознания людей. В этом и проявляется реально-гуманистический пафос марксизма.

Теоцентрический гуманизм со всей остротой обнаруживает сегодня свою несостоятельность, пытаясь дать религиозную трактовку гуманизма. Представитель современного персонализма Ж. Маритен различает два типа гуманизма, противоположных друг другу: теоцентрический и антропоцентрический. Первый ориентируется на превосходящее человека божественное начало. Он оценивается Маритеном как подлинный и цельный. Второй, восходящий, по Маритену, к античной Греции, но оформившийся и распространившийся после эпохи Возрождения, ограничил горизонт человеческого развития, человека его собственной сущностью.

Маритен не представляет себе будущего развития гуманизма вне рамок христианства, обновленного в соответствии с последними достижениями духовной культуры, но верного идеалам средневекового христианства. Он считает, что при такой трактовке гуманизма человек вынужден отказаться от того, что он творец и созидатель бытия. Религиозное отчуждение есть величайшая деградация человека, в результате чего все человеческое в человеке представляется индивиду чуждым, а все нечеловеческое — его сущностью.

Эти же идеи обнаруживаются в концепции представителя персонализма Мунье. На формирование его взглядов решающее влияние оказало осознание им кризиса классической концепции человека, зародившейся вместе с буржуазной цивилизацией. Мунье выступил против освобождения личности от ответственности и перекладывания ее на безличные социальные институты.

Различение между индивидуальностью и личностью в христианской антропологии впервые ввел Маритен, которое и воспринял Мунье. Согласно Маритену, человек является личностью благодаря своей душе, а индивидуальностью — благодаря телу. Первая делает человека независимым от материальных влияний, второе подчиняется им. Процесс индивидуализации (деперсонализации), по Мунье, ведет к обезличиванию, выравниванию,

деградации личности. Процесс персонализации — к ее обогащению.

Концепция Мунье восходит к характерному для экзистенциализма различию между аутентичным и неаутентичным существованием. Первому, по Мунье, соответствует процесс персонализации, второму — деперсонализации. В отличие от экзистенциалистов у Мунье эти движения касаются не только человека, но и мира в целом — физических, биологических, социальных и духовных процессов. Здесь его взгляды сближаются со спиритуалистическим эволюционизмом Т. де Шардена. Для обоих мыслителей характерна явная антропоморфизация природных явлений.

Главная цель Мунье — обоснование активности христианина в земном мире. Он убежден в том, что только персонализм рассматривает человека во всех его измерениях, «тотальном порядке действительности» и потому только он в состоянии возродить утраченное внутреннее единство человека, гармонию между ним и внешним миром.

Однако как можно достичь такого единства, когда ставится задача освободить индивида от всех анонимных сил, разрушающих личность, т. е. от влияния общества, социальных институтов, техники и т. д.? Французский мыслитель не преодолел философского индивидуализма, а его концепция действия не выходит за рамки активности морального характера.

В системе взглядов Т. де Шардена центральной является категория эволюции. Мир в целом рассматривается как единый эволюционный процесс. Человеку отводится роль «главной оси» развития Вселенной, а познание становится ключом к объяснению мира в целом, постижению его смысла. Цель эволюции — «пункт Омега», в котором наступит объединение человечества.

Опираясь на концепции Тойнби и Шпенглера, в которых дана определенная философия истории, Т. де Шарден доказывает идентичность законов развития отдельных цивилизаций, человечества в целом и законов биологической эволюции. Законы общественной эволюции рассматриваются им как объективные, но объективность их относительна: специфика общественной эволюции проявляется в постоянно возрастающей роли сознания (психизма).

Шарден берет в качестве критерия общественного прогресса постепенное овладение человечеством тенденциями космической эволюции. Однако теоретические основы его концепции методологически несостоятельны. Предположение, что биологическая эволюция является целенаправленным процессом, ведет к абсурдному выводу о телеологическом, финалистском характере не только биосоциальных, но также физических и химических законов. Признание им того факта, что все результаты деятельности человека являются в конечном счете продуктом эволюции, не может служить доводом в пользу сведения социально-экономических законов к биологическим.

Трактовка проблемы человека, исходящая из «равноправия» природного и социального, присуща также психоанализу. Новая книга Э. Фромма «Разрушительное в человеке»[48] — первый том предполагаемой многотомной систематизации психоанализа, своего рода итоговое исследование, где автор пытается обобщить материалы за сорок с лишним лет научной работы. Содержание книги значительно шире, чем обозначено в названии: в ней анализируется проблема зла в человеке, в социальных отношениях, в истории. Автор использовал при написании работы современные исследования по нейрофизиологии, психологии, психоанализу, труды по зоологии, палеонтологии, археологии, этнографии, социологии. Весь этот эмпирический материал, несомненно, ценен. Ему не откажешь в точности описания. Что касается философских выводов, то они несостоятельны именно в методологическом плане.

Фромм начинает изложение с указания на то обстоятельство, что в современной буржуазной литературе понятия о разрушительном и агрессивном в человеке используются по большей части автоматически, без учета их содержания. Он воссоздает биографию Гитлера, излагая ее как историю болезни прирожденного некрофила. Он пишет о том, что трактовать поступки знаменитых изуверов XX в., умертвивших миллионы человеческих существ, как поступки «бесов» едва ли целесообразно. Странная версия!

Фромм пытается психологически оправдать разрушительные тенденции в человеке. Надо, разумеется, изучать

---

[48] *Fromm E.* The Anatomy of Human Destructiveness. N. Y., 1973.

биологические свойства человека, особенности его психологического склада. Но это вовсе не означает, будто можно объяснить мотивы человеческого поведения только психологией, без учета социальных факторов. У Фромма речь идет о параноическом случае из некрофильской практики (т. е. стремлении к умерщвлению всего живого). Но разве можно осмыслить зловещую фигуру Гитлера лишь на базе чисто психологических экзерсисов? Могут ли сегодня быть оправданы те, кто разжег пожар войны, по вине которых погибли многие десятки миллионов людей, ссылками на извращенность человеческой природы?

Мы рассмотрели основные концептуальные версии человека в современных буржуазных философских течениях. В этой общей панораме содержатся различные трактовки проблемы человека, различные подходы к ее решению. Слабость этих подходов — в отсутствии научного методологического рассмотрения проблем, в неумении и нежелании буржуазных исследователей выйти за узкие рамки буржуазного мира. От общих мировоззренческих основ следует теперь перейти к анализу конкретных философских проблем человека. Здесь можно выделить две линии. Одна связана с раскрытием философии истории, с ответом на вопрос, каким должно быть общество, другая — с решением вопроса, каким должен быть человек. На эти вопросы обоснованный научный ответ дает великое учение марксизма-ленинизма.

Глава II
Человек в системе государственно-монополистической организации

Переход от так называемого либерального капитализма к государственно-монополистическому сопровождался всесторонним ограничением прав и свобод отдельного индивида. Начавшись прежде всего в сфере экономики, это ограничение распространялось постепенно и на другие области: политику, науку, культуру. Со всех сторон ощущалось давление на человека: со стороны корпораций бюрократических механизмов, политических партий и т. д. В результате человек попал в совершенно новую ситуацию, мало похожую на прежнюю, когда от него требовались активность, инициатива, энергия, умение идти на риск — одним словом, те качества, которые достаточно ярко были описаны в буржуазной литературе XIX в., особенно американской. Теперь все эти качества стали излишними: нужен новый человек, который в первую очередь должен уметь приспособиться к ситуации и воспитать в себе «функционера».

Стремление осмыслить эту новую ситуацию обнаруживается в буржуазной социологии и социальной философии XX в., в которой все больше на первый план выдвигается вопрос о человеке. У таких крупнейших представителей буржуазной социологии, как Макс Вебер, проблема человека в условиях монополистического капитализма становится одной из центральных.

Работы М. Вебера оказали сильное влияние на западную социологическую мысль. Объясняется это прежде всего тем, что по широте интересов и по эрудированности Вебер не имел себе равных в буржуазной социологии XX в.

Как отмечает американский социолог А. Босков, «ни один социолог столь упорно и в общем успешно не

старался разрешить основные проблемы социологического анализа. Вооруженный поразительной эрудицией, знаток истории экономики и юриспруденции, Вебер работал над самой сущностью современной социологии, уделяя серьезное внимание концептуализации, проблемам методологии и исследованиям по крайней мере в трех институциональных областях»[1]. Действительно, Вебер одинаково интенсивно разрабатывал социологию и историю экономики, социологию права и управления и, наконец, социологию религии. И это уже не говоря о том, что целый ряд работ он посвятил социологии искусства, науки, политики и т. д.

Однако влияние Вебера на развитие буржуазной социологии и социальной философии XX в. объясняется не только широтой и разносторонностью его интересов. Вебер принадлежал к тем мыслителям, которые умели выявить больные проблемы западного общества и со всей остротой их поставить. Какова судьба капиталистической цивилизации и каково положение человека в этой цивилизации — вот вопросы, которые стоят в центре внимания Вебера. Они имеют мировоззренческое значение, и не случайно веберовская постановка вопроса о человеке в капиталистическом мире на несколько десятилетий определила направление и характер рассмотрения проблемы человека в буржуазной социологии.

Характерно, что идеи Вебера пережили по крайней мере два «ренессанса»: после второй мировой войны, т. е. в конце 40-х — начале 50-х годов[2], и начиная с середины

---

[1] См. *Босков А.* От общественной мысли к социологической теории. — *Беккер Г., Босков А.* Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961, с. 41.

[2] *Gerth H., Mills C. W.* From Max Weber. Essays in Sociology. L., 1947; *Bergstraesser A.* W. Dilthey und M. Weber. Chicago, 1947; *Baumgarten E.* Die Bedeutung M. Webers für die Gegenwart. — «Zeitschrift für Kultur und Erziehung», H. 7, 1950; *Henrich D.* Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers. Tübingen, 1952; *Honigsheim P.* Max Weber as Applied Anthropologist. — «Applied Anthropology», 1948, v. VII, N 4; *Honigsheim P.* Max Weber: his Religious and Ethical Background and Development. — «Church History», 1950, v. 19, N 4; *Richter G.* M. Weber als Rechtsdenker. Heidelberg, 1953, и др.

О влиянии Вебера специально на американскую социологию после второй мировой войны см.: *Bendix R., Roth G.* Scholarship and Partisanship: Essays on M. Weber. Berkeley — Los Angeles — London, 1971.

60-х годов по настоящее время [3]. Вот почему мы сочли целесообразным сконцентрировать внимание на веберовском понимании человека и его судеб в капиталистическом мире, взяв этот вопрос под тем углом зрения, который является общим у Вебера с большинством западных социологов и социальных философов середины XX в.

В мировоззренческом плане ориентация на человека выражается у Вебера в том, что он предельно заостряет вопрос о судьбе современной западной цивилизации, поскольку последняя, по его собственному признанию, угрожает свободе индивида. Эта свобода, по Веберу, подвергается опасности со всех сторон. Она изгоняется, во-первых, из сферы экономики; во-вторых, по свидетельству самого же Вебера, ей не оказывается места и в области духовного производства. В современном буржуазном обществе научная деятельность все больше утрачивает творческий характер, требующий участия человека как целостной личности. Научная деятельность «технизируется» и бюрократизируется; разделение труда в науке во многом оказывает такое же действие, какое оно оказало в сфере материального производства. Исследуя формы управления, Вебер создает теорию «формально-рациональной бюрократии», в системе которой нет места личностному началу как «иррациональному».

Работы Вебера представляют для марксистской науки интерес в двух отношениях. С одной стороны, потому, что, как уже отмечалось, Вебер был одним из немногих буржуазных ученых, попытавшихся создать теорию современного капитализма, которая по замыслу ее автора претендовала на то, чтобы осмыслить буржуазное общество в целом: раскрыть механизмы его функционирования и показать тенденции его развития. Поэтому критический анализ веберовской социологии позволяет выявить важные аспекты положения человека в современном обществе.

С другой стороны, проблема человека получила объективное отражение в глубокой противоречивости концепции Вебера. Он зафиксировал целый ряд антиномий,

---

[3] Как отмечал исследователь творчества М. Вебера В. Момзен в 1966 г., «во всем мире наблюдается возрождение интереса к Максу Веберу» (*Mommsen W. J.* Neue Max Weber Literatur. — «Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte», 1966, Bd. 53, H. 1, S. 92).

решения которых не смог предложить. Поэтому работы Вебера являются для марксистов объективным документом, свидетельством, которое тем достовернее, что оно получено от буржуазного социолога. Результат его исследования, если внимательнее в него вдуматься, оказывается обвинительным актом, предъявленным этому обществу.

Э. Баумгартен, прокомментировавший ряд важных документов из наследия М. Вебера, рассказывает интересный случай из биографии немецкого социолога. В феврале 1920 г. студенты организовали встречу Вебера с О. Шпенглером, чья работа «Закат Европы» вышла в 1918 г. и была уже широко известна.

«Шпенглер, — рассказывает Баумгартен, — сделал доклад, в котором резюмировал основные положения «Заката Европы». Вебер задавал осторожные вопросы. Среди собравшихся был вождь социалистов Отто Нойрат, который веселил сидевших рядом с ним студентов, подстрекательски шепча: «Что это лев сегодня так кроток? Но подождите, его терпение скоро лопнет». Шпенглер отрицательно высказался о Ницше... а затем высмеял прогнозы Маркса. — Нойрат: «Теперь внимание. Он сейчас взорвется. Этого он не потерпит». И действительно, Вебер поднялся, все еще соблюдая учтивость. Он медленно подходил к замечаниям Шпенглера о Марксе и вдруг резко сказал, обращаясь к Шпенглеру: «К чему же, собственно, сводятся Ваши прогнозы, господин доктор? Вы говорите, что цветущая культура перейдет в старческую стадию цивилизации. Будет ли это некий единый переход? А то, что за ним последует, будет единая стадия?.. Но положим даже, что Вы могли бы однозначно определить, при какой степени суммации решающих признаков начинается старческая стадия культуры, т. е. эпоха цивилизации, — даже в этом случае Ваши прогнозы по сравнению с прогнозами Маркса лишены всякой научной ценности. Это прогнозы того же рода, как если бы я выглянул в окно и сказал: «Сейчас светит солнце», а затем, обратившись с глубокомысленным видом к тем, кто с благоговением слушает меня, возвестил: «Но можете быть уверены, в один прекрасный день будет дождь». А вот у Маркса, которого Вы так ругали, совсем иначе. Встань он сегодня из гроба и взгляни вокруг себя, он — несмотря на некоторые важные отклонения от его пророчеств —

имел бы все основания сказать: «Воистину это плоть от плоти моей и кость от кости моей»» [4].

Если бы даже не были известны другие высказывания Вебера о важности открытий Маркса и его методологических принципов для характеристики ситуации, сложившейся на Западе в начале XX в., уже по приведенному отрывку можно заключить, насколько большое значение он им придавал. Вебер относил идеи Маркса к числу тех, которые определили горизонт социально-исторической мысли XX в.

Маркс действительно оказал большое влияние на Вебера (как, впрочем, и на всю буржуазную социологию), определив многое в веберовском понимании изменений, происшедших в буржуазном обществе на рубеже XIX—XX вв. Р. Миллс даже счел возможным назвать Вебера «первоклассным последователем Маркса» [5].

М. Вебер жил в эпоху, которую можно назвать переходной и в экономическом, и в социально-политическом, и в культурно-духовном отношении. «Высшая точка духовной зрелости Вебера, — пишет по этому поводу Т. Парсонс, — замечательным образом совпала с началом величайшего кризиса нашего столетия, кризиса общественного и политического порядка западного мира, который проявился как внутри этого мира, так и в его отношении к остальному миру, а именно в разразившейся первой мировой войне 1914 г. Пятьдесят лет спустя можно сказать совершенно уверенно, что этот кризис действительно означал конец определенной эры» [6].

---

[4] *Baumgarten E.* Max Weber. Werk und Person. Tübingen, 1964, S. 554.

[5] Там же, с. 571. Конечно, в целом Маркс и Вебер находятся в гораздо более «сложных отношениях», чем может показаться, если судить по приведенному отрывку. Вебер в такой же мере может быть назван оппонентом Маркса, как и его последователем, чего, кстати, никогда не скрывал и он сам. «Антимарксизм был подлинной профессией Вебера», — заявляет К. Браунройтер, имея в виду прежде всего ту полемику, которую вел Вебер с современными ему социалистами (*Braunreuther K.* Bemerkungen über Max Weber und die bürgerliche Soziologie. — Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität «Gesellschaft- und Sprachwissenschaft», Reihe 1958—1959, S. 116; *Kocka G.* Karl Marx und Max Weber. — «Zeitschrift für die gesamte Staatwissenschaft», Bd. 122, H. 2, 1966, S. 328.

[6] *Parsons T.* Wertgebundenheit und Objektivität in den Sozialwissenschaften. — Max Weber und die Soziologie heute. Tübingen, 1965, S. 40.

В эту переломную эпоху вновь с большой остротой встал вопрос о дальнейших путях и перспективах развития буржуазного общества. Чтобы найти ответ на вопрос о судьбах современного западного мира и человека, Вебер предпринимает анализ капитализма. При этом центральным методологическим понятием у него выступает категория рациональности. Это понятие присутствует в его экономических, политических, религиозно-социологических и других исследованиях.

Что же такое, по Веберу, рациональность?

1. Человек, рациональность, капитализм

Начало собственно капиталистической эпохи в европейской истории Вебер относит ко второй половине XIX в. Капитализм он рассматривает как чисто экономическое понятие, выражающее определенный тип ведения хозяйства, имеющий место там, «где объекты владения, составляющие предмет оборота, эксплуатируются частными лицами с целью приобретения прибыли способами, присущими меновому хозяйству» [7].

При таком рассмотрении капитализм оказывается явлением, свойственным экономике любой эпохи, и речь может идти только о степени его развития в тот или иной исторический период. Таким образом, Вебер превращает «капитализм» в один из тех «идеальных типов», который приложим к любой исторической эпохе. В этом его принципиальное отличие от Маркса. Марксово определение капитализма, в котором делается упор на эксплуатацию наемного рабочего капиталистом, т. е. на отделение производителя от средств производства, Вебер считает уже не экономическим, а социальным. Однако когда речь заходит о специфике современного капитализма, то, как увидим дальше, для ее определения Вебер тоже вводит целый ряд социальных характеристик [8].

Современная форма капитализма, говорит Вебер, представляет собой совершенно новое явление, неведомое ни одной из прежних цивилизаций, и появляется она тогда, «когда покрытие потребностей капиталистическим

---

[7] *Вебер М.* Аграрная история древнего мира. М., б. г., с. 18.

[8] Это свидетельствует о том, что Вебер часто выходит за рамки тех методологических принципов («идеальный тип» и т. д.), которые он сам сформулировал.

путем совершается в таком объеме, что с уничтожением этой системы пала бы возможность их удовлетворения вообще»[9]. Что же, по Веберу, является наиболее существенной, важной предпосылкой современного капитализма? Что сделало возможным превращение капиталистического способа ведения хозяйства во всеобщий? Вебер считает, что «в конце концов создателями капитализма были: рациональное постоянное предприятие, рациональная бухгалтерия; рациональная техника, рациональное право; но даже и не они одни: мы должны отнести сюда *рациональный образ мысли, рационализирование образа жизни, рациональную хозяйственную этику*»[10].

Одним словом, предпосылкой современного капитализма, согласно Веберу, является рациональное начало, которое воспроизводится этим обществом в небывалых масштабах. Рациональность составляет как бы движущую силу капитализма, его основной нерв, она пронизывает всю материальную и духовную культуру капиталистического общества.

Важнейшей сферой, в которой находит выражение принцип рациональности, считает Вебер, является экономика, приобретающая в современном капиталистическом мире совершенно особые черты, не свойственные прежним историческим формам экономики. «Только Запад, — пишет Вебер, — знает рациональное капиталистическое производство с постоянным капиталом, свободным трудом[11], рациональной специализацией труда, связью специализированных видов деятельности и чисто экономическим регулированием разделенной деятельности на основе капиталистического предпринимательства»[12].

Самой общей предпосылкой рациональной экономики современного капитализма является, по Веберу, *«рациональный расчет капитала, как норма для всех крупных промышленных предприятий, работающих на удовлетворение повседневных потребностей»*[13]. Именно возможность строгого учета доходности предприятия путем со-

---

[9] *Вебер М.* История хозяйства. Пг., 1923, с. 176—177.

[10] Там же, с. 221.

[11] Имеется в виду свободная рабочая сила. — *П. Г.*

[12] *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft, Hbd. I. Tübingen, 1956, S. 124.

[13] *Вебер М.* История хозяйства, с. 177.

ставления баланса, которая появляется только на основе ряда предпосылок, ранее не существовавших, открывает путь развитию капиталистической экономики рационального типа.

Каковы же эти специфические предпосылки? Во-первых, «*присвоение автономными частными промышленными предприятиями свободной собственности на вещные средства производства* (землю, приборы, машины, орудия и т. п.)... Во-вторых, «*вольный рынок*, т. е. свобода рынка от нерациональных стеснений обмена, напр., от сословных ограничений...». В-третьих, «*рациональная*, т. е. строго рассчитанная и поэтому механизированная, *техника* как производства, так и обмена...». В-четвертых, «*рациональное*, т. е. твердо установленное, *право*. Чтобы капиталистический порядок мог функционировать рационально, хозяйство должно опираться на твердые правовые нормы суда и управления...». В-пятых, «*свободный труд*, т. е. наличность таких людей, которые не только имеют право свободно продавать на рынке свою рабочую силу, но и экономически вынуждены к этому...». В-шестых, «*коммерческая организация хозяйства*, под которой здесь разумеется широкое применение ценных бумаг для установления прав участия в предприятиях и прав на имущество, словом: возможность исключительной *ориентировки при покрытии потребностей на рыночный спрос и доходность предприятия*» [14].

Как видим, в качестве предпосылок современной капиталистической экономики Вебер устанавливает целый ряд социальных факторов (частная собственность на средства производства, свободный рынок, наличие отделенного от средств производства работника и т. д.). Особенность подхода Вебера сказалась в том, что он поставил рядом — без всякой попытки соподчинения, выведения одного из другого или из общей предпосылки — целый ряд различных моментов, таких, как вышеперечисленные социальные условия, техника производства, определенные правовые принципы и т. д. Попытаемся, однако, установить связь перечисленных факторов с основной предпосылкой рациональной экономики — «рациональным расчетом капитала».

Большинство перечисленных Вебером предпосылок

---

[14] Там же, с. 177—178.

капиталистического хозяйства имеет общий момент, характеризуемый как «освобождение» рынка — «от сословных ограничений», права — «от сращенности с нравами, обычаями и т. д.», производителя — «от средств производства». И действительно, легко понять, почему эти предпосылки необходимы для того, чтобы мог осуществиться «рациональный расчет капитала»: ведь расчет предполагает возможность превращения всех качественных характеристик в количественные, в то, что можно посчитать, что поддается учету, т. е. без остатка исчерпывается количественной характеристикой. Главный враг капиталистической экономики — это именно остаток, в какой бы форме он ни проявлялся, где бы ни выступал, и с этим «некалькулируемым остатком» капитализм со времени своего возникновения ведет войну не на жизнь, а на смерть.

Именно здесь многие последователи Вебера видят основной корень капиталистического отчуждения, и прежде всего отчуждения человека «от своей собственной сущности». Сам человек в его индивидуальном своеобразии, с его «некалькулируемыми» устремлениями и оказывается тем «остатком», против которого воюет принцип «голого количества». В такой античеловечной форме предстает сегодня рациональное начало, и понятно, что оно уже очень мало общего имеет с тем, что философы, начиная со времен античности и до XX в., именовали «логосом», «рацио», «разумом», «смыслом».

Такого рода рациональность Вебер именует формальной, отличая ее от так называемой материальной, т. е. содержательной, рациональности. «Формальная рациональность хозяйства определяется мерой технически для него возможного и действительно применяемого им расчета. Напротив, материальная рациональность характеризуется степенью, в какой снабжение определенной группы людей жизненными благами осуществляется путем экономически ориентированного социального действия с точки зрения определенных... ценностных постулатов...»[15] Иными словами, экономика, руководствующаяся определенными критериями, лежащими за пределами того, что можно рационально подсчитать и что поэтому называется «ценностным постулатом», т. е. эко-

---

[15] *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft, Hbd. I, S. 60.

номика, служащая целям, ею не определяемым, характеризуется как «материально рациональная». Напротив, современная капиталистическая экономика, руководствующаяся принципом «формальной рациональности», не допускающая никакого регулирования со стороны внешних «постулатов», приобретает самостоятельность, перестает быть «средством» для чего-то другого (для удовлетворения потребностей определенной группы людей) и становится самоцелью. Так Вебер, сам того не желая, по существу раскрывает античеловеческую сущность капиталистической экономики, выступающей как самоцель.

Материальная рациональность у Вебера — это рациональность для чего-то, рациональность, поставленная на службу определенной цели; «формальная рациональность» — это рациональность ни для чего, рациональность сама по себе, взятая как самоцель. Ее принцип — производство ради производства, и человек в ней лишь средство, с помощью которого данный принцип осуществляется. В этом пункте леворадикальная социология, опираясь на исследования Вебера, фиксирует действительно реальную ситуацию, при которой не производство существует для человека, а человек для производства.

«Формальная рациональная экономика», нуждающаяся в средстве учета, использует в качестве такового деньги, поскольку они представляют собой наиболее формальное средство. «С чисто технической точки зрения, — пишет Вебер, — деньги — самое совершенное средство ориентации хозяйственной деятельности» [16]. В самом деле, поскольку деньги в абстрактной количественной форме выражают стоимость любого товара, постольку они служат наиболее адекватным средством расчета капитала, сравнения капитала в начале и в конце каждой из предпринимаемых операций. А поскольку «расчет капитала и калькуляция... ориентированы не на «ограниченную полезность», а на рентабельность» [17], то контроль доходности предприятия посредством бухгалтерии и составления баланса, а стало быть, и деньги приобретают огромную роль. Средство претендует на то, чтобы стать чем-то большим, чем просто средство.

---

[16] Там же, с. 61.
[17] Там же, с. 65.

Теперь нетрудно понять, почему Вебер мог заявить, что Марксова мысль наложила печать на все современное мышление. В самом деле, на формальный, абстрактный характер труда при капитализме, на принцип создания богатства вообще, вне связи как с тем индивидом, который производит богатство, так и с тем, для которого оно производится, указывал именно Маркс. «Особые навыки труда, — писал он, — все более становятся чем-то абстрактным, безразличным, а труд все более и более становится *чисто абстрактной деятельностью*, деятельностью чисто механической, а потому безразличной, индифферентной к своей особой форме; становится всего лишь *формальной* или, что то же самое, всего лишь *вещественной* деятельностью, деятельностью вообще, безразличной по отношению к форме» [18].

Чисто количественная характеристика труда стала возможной, по Марксу, только в капиталистическом обществе, где возник труд, характер которого был противоположен античному и средневековому. Особенностью этого труда является прежде всего его абстрактная всеобщность, т. е. безразличие по отношению к определенной форме создаваемого им продукта, а стало быть, и к тому, какую потребность удовлетворяет последний. Говоря словами Вебера, этот труд подчиняется принципу формальной рациональности в отличие от античных и средневековых его форм, для которых была характерна материальная рациональность, т. е. он создавал потребительные стоимости. «Безразличие к определенному виду труда, — указывал Маркс, — соответствует такой форме общества, при которой индивиды с легкостью переходят от одного вида труда к другому и при которой данный определенный вид труда является для них случайным и потому безразличным. Труд здесь, не только в категории, но и в реальной действительности, стал средством для создания богатства вообще и утратил ту сращенность, которая раньше существовала между определенными индивидами и определенными видами труда. Такое состояние в наиболее развитом виде имеет место в самой современной из существующих форм буржуазного общества — в Соединенных Штатах. Таким образом, лишь здесь абстракция категории «труд», «труд вообще», труд

[18] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 46, ч. I, с. 248.

sans phrase, этот исходный пункт современной политической экономии, становится практически истинной.

Итак, простейшая абстракция, которую современная политическая экономия ставит во главу угла и которая выражает древнейшее отношение, имеющее силу для всех форм общества, выступает тем не менее в этой абстрактности практически истинной только как категория наиболее современного общества»[19].

Марксово определение абстрактно-всеобщего труда фиксирует важнейший момент буржуазного способа производства, а именно превращение труда в «средство для создания богатства вообще»[20]. С этим моментом связан критический аспект веберовского учения, широко используемый леворадикальными социологами для критики современного капитализма.

Сущностью «формальной рациональности», как считает Вебер, является ее нейтральность по отношению ко всему тому, что в традиционных обществах (как называет Вебер общества, предшествующие капитализму) рассматривалось как цель, ради которой осуществляется производственно-экономическая деятельность людей. «Формальная рациональность» — этот по существу чисто технический разум, безразличный к «человеческим ценностям», эмансипированный от той сферы, которую в XX в. называют «сферой смысла», — уже сама по себе является обвинением буржуазного общества.

Соответственно «формально-рациональное» производство — это сфера, где то, что добуржуазные мыслители считали средством, становится самоцелью и приобретает самостоятельное существование со своей закономерностью: она-то и выступает как формальный закон, формальное рацио. То, что служило средством, превращается в цель, а то, что было целью, становится средством. Человек и его потребности становятся только средством, моментом, необходимым для нормального функционирования производства: человек существует для того, чтобы давать пищу производству. Этот феномен был понят Марксом как феномен отчуждения — термин, который означает не что иное, как отделение от индивида его собственной деятельности, а также продуктов этой деятель-

---

[19] Там же, с. 41.
[20] Там же.

ности и превращение их в некую самостоятельную реальность, существующую по своим собственным законам.

Отчуждение предполагает «переворачивание» цели и средств — именно то переворачивание, которое Вебер считает самым существенным моментом «формальной рациональности» и которое состоит в том, что, как отмечает К. Левит, «способ хозяйствования становится настолько самостоятельным, что... он уже не имеет никакого ясного отношения к потребностям человека, как такового»[21].

«Формальная рациональность» — это жестко фиксируемый, не допускающий никаких «субъективно-случайных» отклонений закон, которому подчиняется, согласно Веберу, не только экономика, но и вся совокупность жизненных отправлений современного капиталистического общества. Это дает возможность, считает Вебер, изучать жизнь общества как «естественноисторический процесс», т. е. создать науку об обществе в том же смысле, в каком существуют науки о природе. Такой наукой представлялась Веберу социология.

2. Человек в сфере духовного производства

Вебер концентрирует свое внимание не столько на материальном, сколько на духовном производстве. Такое смещение акцента было вызвано реальным изменением соотношения между духовным и материальным производством, происшедшим на рубеже XIX—XX вв., колоссально возросшим удельным весом науки и ее роли в капиталистической экономике.

Однако и здесь Вебер в известном смысле продолжает размышлять в том направлении, которое — правда, очень общими контурами — было намечено Марксом. Маркс еще в 50-х годах зафиксировал тот факт, что естественные науки все больше превращаются в производительную силу При этом он обращал внимание не столько на изменение, которое происходило как в реальном положении ученого, так и в его сознании, и на изменение структуры материального производства, сколько на тот факт, что наука становится производительной силой капитала, а не производительной силой труда.

Уже в 50-х годах прошлого века Маркс обнаруживает изменения, происходящие в самой структуре есте-

[21] *Löwith K.* Max Weber und Karl Marx. Stuttgart, 1960, S. 27.

ствознания по мере того, как оно становится производительной силой: оно превращается в «исследование всей природы с тем, чтобы открыть новые полезные свойства вещей»[22]. Любопытно отношение Маркса к такому изменению духа науки, основной направленности научного интереса. С одной стороны, Маркс отмечает утилитарно-практический характер, который приобретает наука при капитализме и который отличает ее от прежних, раннекапиталистических и докапиталистических форм научного знания, с другой — он видит в этом «великое цивилизующее влияние капитала».

В «Экономических рукописях 1857—1859 годов» легко обнаружить амбивалентность отношения Маркса к современной ему науке. «... Если производство, основанное на капитале, — пишет он, — с одной стороны, создает универсальную систему труда, — т. е. прибавочный труд, труд, создающий стоимость, — то, с другой стороны, оно создает систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности; даже наука, точно так же как и все физические и духовные свойства человека, выступает лишь в качестве носителя этой системы всеобщей полезности, и нет ничего такого, что вне этого круга общественного производства и обмена выступало бы как нечто *само по себе более высокое*, как правомерное само по себе»[23]. Но это, по Марксу, только одна сторона дела. С другой стороны, «только капитал создает буржуазное общество и универсальное присвоение членами общества как природы, так и самой общественной связи. Отсюда великое цивилизующее влияние капитала; создание им такой общественной ступени, по сравнению с которой все прежние выступают всего лишь как *локальное развитие* человечества и как *суеверное поклонение природе*. Только при капитализме природа становится всего лишь предметом для человека, всего лишь полезной вещью; ее перестают признавать самодовлеющей силой, а теоретическое познание ее собственных законов само выступает лишь как хитрость, имеющая целью подчинить природу человеческим потребностям, будь то в качестве предмета потребления или в качестве средства производства»[24].

---

[22] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 46, ч. I, с. 386.
[23] Там же, с. 386—387.
[24] Там же, с. 387.

Маркс здесь фиксирует тот факт, что по мере становления науки производительной силой теоретическое познание законов природы выступает «лишь как хитрость, имеющая целью подчинить природу человеческим потребностям». Соответственно этому природа уже не только не является предметом поклонения — она вообще теряет свое самостоятельное значение и становится «всего лишь предметом для человека, всего лишь полезной вещью», предстает или как предмет потребления, или как средство производства. И хотя Маркс не упускает из виду и того, что «нет ничего такого, что вне этого круга общественного производства и обмена выступало бы как нечто *само по себе более высокое*», однако это не мешает ему признать за превращением науки в производственный фактор несомненно позитивное значение, увидеть в нем «великое цивилизующее влияние капитала». Вывод Маркса не оставляет сомнения в том, что он видит в этом факте действительно важное, революционизирующее явление и не допускает возможности возвращения науки к той ее форме, в какой она выступала в докапиталистическую эпоху.

«Соответственно этой своей тенденции, — резюмирует Маркс, — капитал преодолевает национальную ограниченность и национальные предрассудки, обожествление природы, традиционное, самодовольно замкнутое в определенных границах удовлетворение существующих потребностей и воспроизводство старого образа жизни. Капитал разрушителен по отношению ко всему этому, он постоянно все это революционизирует, сокрушает все преграды, которые тормозят развитие производительных сил, расширение потребностей, многообразие производства, эксплуатацию природных и духовных сил и обмен ими» [25].

Как видим, Маркс определил для своего времени тенденции развития науки и ее роль в производстве. В XX в. отмеченные Марксом тенденции получили дальнейшее развитие. Вебер как раз и зафиксировал ряд новых моментов в состоянии науки, сосредоточив внимание, во-первых, на новой структуре и стиле научного мышления и, во-вторых, на изменении социального положения ученых, прежде всего естествоиспытателей. Вслед за

---

[25] Там же

Марксом Вебер отмечает, что наука «расколдовывает мир», снимает с него все атрибуты «божественного», «чудесного», «священного» и одновременно освобождает человеческое поведение от всех тех «элементов магии, ожидания чуда»[26], которые выступали как адекватные формы реакции на обожествленную природу. «Научный прогресс, — пишет Вебер, — есть частица, и при том важнейшая... того процесса интеллектуализации, которому мы подвергаемся в течение тысячелетий...»[27]

Вебер настаивает на изначально техническом характере интеллектуализма, на «формально-рациональном» характере научного знания вообще. И хотя, разумеется, он не отрицает и не может отрицать того факта, что капиталистическое производство стимулирует развитие естественных наук, однако он считает, что сам по себе капиталистический характер производства, капиталистическая экономика обязаны своим появлением рационализму науки и в свою очередь ускоряют развитие последней.

Ход мысли Вебера при этом следующий: подобно тому как абстрактный труд предполагает безразличие производителя как по отношению к тому, что он производит, так и по отношению к тому, для чего, точнее, для кого он производит (в этом, собственно, и состоит «формальная рациональность» капиталистической экономики), так и ученый[28] — производитель в духовной сфере — в принципе безразличен и к предмету своего исследования, и к «смысловой стороне» этого исследования[29].

---

[26] *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1951, S. 582—583.

[27] Там же, с. 535.

[28] Здесь и далее идет речь об ученых-естествоиспытателях, поскольку с гуманитарными науками дело обстоит сложнее.

[29] Этот момент нуждается в пояснении. Под влиянием неокантианства Вебер пришел к убеждению, что науки различаются в зависимости не от предмета их исследования, а от метода, который применяется исследователем. Один и тот же объект в зависимости от способа его исследования может выступать как предмет различных наук. Стало быть, задача ученого состоит в умении пользоваться аппаратом понятий, применяемых его наукой, поскольку именно этот аппарат, а не сам исследуемый предмет служит активным средством его (предмета) научного определения. Согласно Веберу, Кант и неокантианцы фиксируют тот факт, что научное знание представляет собой исследование предмета с целью включения его в производственную практику, а потому ориентируются не на предмет, как он существует «в себе и для себя», а на возможность использовать его в человеческой деятельности или в качестве предмета потребления,

Развивая далее эту мысль, Вебер отправляется от неокантианской теории познания, которую он принимает как реалистическое описание действительно совершающихся познавательных операций в науке, ставшей производительной силой. Наука в этом смысле дает «знания о технике, т. е. отвечает на вопрос о том, как путем вычисления и расчета овладеть жизнью, внешними вещами так же, как действиями человека»[30].

По Веберу, для ученого-естествоиспытателя предмет его исследования в известном смысле выступает как «сырье». Если данность природы — это только материал, который оформляется с помощью категорий рассудка, если «природное многообразие» может стать разным «предметом» в зависимости от того, каким методом его обрабатывают, то тут налицо полная аналогия между промышленным производством и «производством» научным[31].

Не удивительно, что деятельность ученого, как показывает Вебер, сходна с деятельностью человека, занятого в материальном производстве, по двум параметрам: по его оторванности как от предмета исследования (поскольку последний есть для него «сырье», или, как гово-

---

или в качестве средства производства. Анализируя гносеологию кантианства как социолог, Вебер считает, что научное познание предмета совершенно правильно изображается Кантом и кантианцами как действие, предполагающее использование методологической техники, в свою очередь являющейся переводом на язык понятий определенных действий людей, связанных с освоением природы. Именно потому научные открытия можно использовать в практически-производственной деятельности людей, что они с самого начала осуществляются как практически-производственная деятельность, только переведенная в духовный, умственный план. Остается после этого только совершить преобразование, поставив на место «понятийных операций с вещами» реальные, предметные операции с ними, чтобы «техника понятий» стала «техникой машин».

[30] *Weber M.* Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik. Stuttgart, 1956, S. 332.

Такое истолкование неокантианской теории научного знания, однако, не вполне адекватно: оно стало возможным лишь тогда, когда Вебер на место кантианской категории ценностей поставил понятие интереса эпохи. Об этом подробнее см.: *Гайденко П.* Идея рациональности в социологии музыки М. Вебера. — Кризис буржуазной культуры и музыка. М., 1976, с. 35—36.

[31] Неокантианская концепция научного знания не дает, однако, оснований для такого вывода; этот вывод Вебера стал возможен только тогда, когда понятие рациональности оказалось оторванным от понятия ценности и даже противопоставленным ему.

рит Вебер, бесконечное эмпирическое многообразие), так и от «цели» исследования: на его долю, так же как и на долю рабочего, занятого в материальном производстве, достается только «промежуточный процесс» формальной обработки, состоящий в применении к «материалу» «формально-рационального» метода. Как из материального, так и из духовного производства, согласно Веберу, исключается личностный момент: всякое появление этого момента ведет только к торможению рационального процесса. Материальный процесс производства при этом теряет свой ритм и существенно замедляется, а в продукте духовного производства появляется неточность, связанная с внесением субъективного элемента, в научном знании недопустимого.

Веберовское понимание науки, прежде всего естествознания, оказало существенное влияние на многих социологов и философов. Так, один из влиятельных представителей экзистенциальной философии, К. Ясперс, в своем понимании науки и ее роли в обществе целиком исходит из концепции Вебера. В докладе «Истина и наука», прочитанном 30 июля 1960 г. в Базельском университете, Ясперс отмечал, что наука Нового времени, возникшая на исходе эпохи Возрождения, радикально отличается от науки, существовавшей в период античности и в средние века. Если наука во времена античности представляла собой «видение того, что себя показывает» [32], то современная наука, по убеждению Ясперса, представляет собой деятельность «мысленного производства», в ней «активность производства становится формой познания» [33].

Как и Вебер, Ясперс считает, что таким образом осуществляемое научное познание открывает широкий простор для превращения науки в орудие «воли к власти». Не случайно, по его мнению, на базе естествознания возникла современная техника, которая, вначале выступая в качестве средства облегчения труда, в конце концов обнаружила в себе тенденцию «властвовать над всеми вещами» [34].

Ясперс полагает, что не только естествознание, но и гуманитарные науки все более становятся средством для управления реальностью — в данном случае человече-

[32] *Jaspers K.* Wahrheit und Wissenschaft. Basel, 1960, S. 8.
[33] Там же, с. 8.
[34] Там же, с. 9.

ской. «Из исторической науки возникло социологически-практическое мышление», которое превратилось в «попытку получить власть над историей путем тотального планирования» [35]. Из философии выросла «техника управления душой, техника штампования людей...» [36].

Если в философских и социологических учениях прошлого научная деятельность рассматривалась как одна из наиболее осмысленных форм проявления человеческой активности, как та форма, которая имеет дело не столько с миром средств (техники в широком смысле этого слова), сколько с миром целей и смысла, то в учении М. Вебера и следующих за ним в этом пункте М. Шелера [37], К. Ясперса, Х. Ортеги-и-Гассета, Г. Маркузе и многих других современное естествознание предстает как сфера формального, технического разума; человеческое, личностное начало и начало рационально-научное здесь исключают друг друга.

Расщепление личности и «рациональности», отделение деятельности от ее цели приводят к печальному результату: рациональное выступает как «технический разум», а личность сводится к субъективному, партикулярному, в сущности иррациональному началу [38]. В результате исследования деятельности ученого Вебер приходит к выводу, что подобно тому, как предпосылкой капитализма является отделение производителя от средств производства, так ближайшим следствием капиталистического производства является такое же отделение от средств производства и «духовного производителя» — ученого.

«Нам говорят, — пишет Вебер, — что рабочий «оторван» от предметных средств, с помощью которых он про-

---

[35] Там же.

[36] Там же.

[37] Так, М. Шелер в статье «Теория мировоззрения, социология и полагание мировоззрения», подробно анализируя доклад Вебера «Наука как призвание и профессия», пишет: «Я согласен с Максом Вебером в том, что наука не имеет значения для мировоззрения... Причина разрыва между мировоззрением и наукой, как верно понял Вебер. заключается *в сущности* науки...» (Шелер здесь тоже имеет в виду именно естественные науки Нового времени.) (*Scheler M.* Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Bd. 1. Leipzig, 1923, S. 8—9).

[38] Ср. аналогичные размышления западногерманского социолога Г. Шельского (*Schelsky H.* Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation. Köln und Opladen, 1961).

изводит, и на этом разрыве основано наемное рабство... Это верно, но этот факт характерен не только для промышленного производства. То же самое мы переживаем и внутри университета. Прежде доцент и профессор университета работали с библиотекой или с техническими средствами, которые они сами себе создавали... Рабочая сила в современном университетском производстве, в особенности ассистенты в больших институтах, находится в том же положении, что и рабочие. Они в любое время могут быть уволены. Их права в институте те же, что и права рабочего на фабрике. Как и рабочие, они должны придерживаться существующего регламента. У них нет собственности ни на материал, ни на приборы или машины, применяемые в каком-либо физическом или химическом институте, анатомическом театре или клинике; последние являются государственной собственностью...»[39]

Разделение труда в науке и осуществляющаяся параллельно с ним институционализация научных исследований стали совершенно очевидным фактом уже в конце XIX, а тем более в начале XX в. Оно ведет к тому, что ученый теряет из виду целостную картину предметной сферы, в исследовании которой он вместе с другими принимает участие, теряет как бы смысл, цель своей деятельности, так что последняя принимает механический, не творческий характер. Разделение труда в науке приводит иногда к утрате ученым «осмысленного» отношения к предмету исследования в целом.

Вебер, однако, ставит этот вопрос несколько иначе. Не потому утрачиваются ученым смысловые связи, целостный предмет его исследования, что происходит разделение труда в науке. Напротив, разделение труда потому только и становится возможным, что научная деятельность есть формально рационализированная деятельность по самому своему существу, т. е. оторвана как от «реальности», «предмета исследования», так и от «цели исследования». Именно «формальная рациональность», по мнению Вебера, и обеспечивает точность научного исследования. До тех пор пока наука имела иную форму, пока она не выступала как формально-рациональная деятельность, она не могла стать непосредственно произво-

---

[39] *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen, 1924, S. 498.

дительной силой и не допускала «разделения деятельности». Но коль скоро мы имеем дело с современной наукой, надо четко отличать ее от всех тех форм знания, которые носили название науки в предшествующий период. Если в них и присутствовал «рационально-формальный» элемент, то только как элемент, подобно тому как в экономике в той или иной степени соблюдался рациональный принцип, но он опять-таки выступал как подчиненный чему-то другому, а не как самодовлеющий.

Вебер отмечает еще один аспект науки, связанный с ее превращением в духовное производство. Наука как производительная сила может быть только специальной, а ученый может выступать только как специалист. Так же как и «формально-рациональное» производство, наука имеет своим предметом исследование средств, с помощью которых можно достигнуть той или иной цели, но не ставит вопроса о том, следует или не следует к этой цели стремиться. Вопрос об этом — за пределами компетенции науки, хотя сам по себе он, как полагает Вебер, и является чрезвычайно важным. «... Если ты хочешь, — пишет Вебер, — действовать в соответствии с определенным... ценностным суждением... то ты должен в соответствии с научным опытом применить определенные средства, чтобы достигнуть цели, соответствующей твоей ценностной аксиоме. Если эти средства тебе не подходят, то ты должен выбрать между средством и целью. И наконец... ты должен иметь в виду, что, согласно научному опыту, средства, которые тебе необходимо применить для реализации твоего ценностного суждения, породят другие, не входившие в твои намерения побочные последствия. Желательны ли тебе эти побочные последствия? Да или нет? Наука может служить руководством человеку вплоть до границы этого «да» или «нет»... Само это «да» или «нет» уже не является делом науки, а является делом совести или субъективного вкуса...»[40]

Одним словом, наука должна оставаться верной своему делу — разработке средств, способов реализации тех целей, которые внутри науки не могут быть сформулированы. Только при таких условиях наука может оставаться точной, а ее рекомендации — вполне надежными.

---

[40] *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, S. 418.

Поэтому Вебер всегда считал необходимым условием объективности научного исследования его «формально-рациональный» характер, ограничение его сферой средств [41].

Однако именно потому, что наука, по Веберу, представляет собой сферу «средств», а не «цели», она может служить любой цели. Когда ее хотят брать как цель саму по себе, как самостоятельную и самоценную деятельность, в качестве идеала выступает принцип «формальной рациональности»; неудержимый прогресс, движение научного познания становятся решающим принципом. В этом случае наука, считает Вебер, ее формальное рацио, так же как и капиталистическое «формально-рациональное» производство, ведет жестокую борьбу против всего, что стоит на пути развития «формально-рационального» принципа: наука видит своего врага во всех тех сферах, которые активно сопротивляются рационализации.

В работе, посвященной анализу науки как духовного производства [42], Вебер отмечает, что следует четко различать в одном и том же индивиде ученого-специалиста и человека, как такового. Однако при этом Вебер не замечает, что возможна ситуация, когда одна из этих половин восстает против другой, что стало не такой уж редкостью в атомный век, когда открытия науки ставят перед учеными сложные нравственные проблемы. Более того, если учесть, что наука, как точная наука, т. е., по Веберу, как «формально-рациональная» деятельность, имеет свою жесткую логику, то противоречие, враждебное столкновение между этими двумя половинками человека становятся естественным и обычным состоянием. Пример тому в известном смысле и сам Вебер. Отсюда то настроение, которое преобладает в его произведениях и которое напоминает amor fati Ницше и Шпенглера — любовь к судьбе, т. е. примирение с необходимостью. Таково, в частности, отношение Вебера к своей центральной идее — к идее прогрессирующего подчинения всего общества принципу «формальной рациональности».

---

[41] «Я совершенно согласен с профессором Зомбартом, — пишет Вебер, — в том, что как науке, так и практическому волению мы только окажем услугу, если четко разграничим обе эти сферы» (там же, с. 420).

[42] *Weber M.* Wissenschaft als Beruf. — Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.

Итак, веберовская теория предполагает, что в основе капиталистического общества лежит принцип формального расчета, калькулируемости, чисто количественного, абстрактного прогресса, который пронизывает все сферы общественной жизни. Но если в области экономики стимулами развития выступает еще ряд факторов (например, стремление к власти, к обогащению и др.), то в науке, по Веберу, принцип абстрактного прогресса проявляется наиболее полно.

С принципом «формальной рациональности» Вебер связывает также институт бюрократии, или, как он его иногда называет, институт организации, выполняющий в современном рациональном обществе не меньшую роль, чем две выше рассмотренные сферы — экономика и наука. Фиксируя сращение экономики с государством и политикой и шире — с управлением обществом вообще, Вебер рассматривает производство, науку и бюрократическую организацию как единую систему, каждый из моментов которой необходимо предполагает другие моменты и немыслим без них. Первые два момента мы уже анализировали; теперь посмотрим, что представляет собой, по Веберу, сфера «организации чиновников» и почему она мыслится им тесно связанной с принципами современной науки.

3. Человек в тисках рационально-буржуазной бюрократии

Рациональное право и «рационально-формализованная» система управления во всех сферах государственной, хозяйственной, научной и т. д. деятельности являются, по Веберу, предпосылкой современного капитализма. Управление в этой системе осуществляется чиновничеством, а поэтому Вебер называет ее бюрократической. Остановимся на этом понятии, поскольку оно вызывало и вызывает большие споры. Это тем более важно, что именно сфера рационального управления вносит еще один важный и, пожалуй, наиболее спорный момент в веберовское понятие «формальной рациональности».

В эпоху Вебера понятие бюрократического управления связывалось в первую очередь с нерациональным и косным способом управления, который был характерен для экономически не развитых стран. Экономика таких

стран чрезвычайно консервативна и не стремится, как капиталистическая, ко все большему расширению производства [43].

Для капиталистического ведения хозяйства, основанного на точном расчете и возможности предварительной калькуляции всех условий производства, необходимо устранить «нерациональные моменты», которые противостоят формально-правовому принципу.

То самое «расколдование мира», которое наука осуществляет в сознании людей, «формально-рациональное» право закрепляет реально в человеческих отношениях, ликвидируя «метафизическую», религиозную основу. В этом смысле научное и формально-юридическое мышление имеют как общую предпосылку, так и общий результат — «формально-рационально» организованное хозяйство и построенный на «формально-рациональных» принципах стиль жизни вообще.

Европейское формальное право позволяет мыслить формально-юридически, а это есть условие всякого рационального отношения к человеку, строящегося вне нравственного, личностного начала. На формально-юридической основе и возник тот тип управления, который Вебер называет бюрократическим и который, по его мнению, наиболее соответствует рациональному ведению хозяйства [44].

Каковы же особенности рационально-бюрократического управления, по Веберу? Важнейшими моментами рациональной бюрократической организации Вебер считает наличие компетентного чиновничества, что в свою очередь предполагает специализацию чиновника, кото-

---

[43] Такой тип управления, как и соответствующий способ ведения хозяйства, тесно связан, по Веберу, с характером и духом религиозного сознания, с магической религией, как он ее называет. Именно магическое сознание препятствует введению рационального права, которое само в свою очередь могло бы привести также и к преобразованию способа управления. Для капитализма «необходимо право, работающее по заранее определенному плану, как машина; обрядно-религиозные и магические соображения не должны играть никакой роли» (*Вебер М.* История хозяйства, с. 214).

[44] «Европа... располагала формально разработанным правом — плодом римского гения, и изучившие это право чиновники в отношении техники управления заняли первое место. С хозяйственной точки зрения это обстоятельство имело то значение, что.. союз между государством и формальной юриспруденцией косвенно содействовал развитию капитализма» (там же, с. 215).

рый должен не выбираться (ибо выборность может допускать момент произвола, как полагает Вебер, т. е. учет не столько деловых, сколько субъективных качеств чиновника), а назначаться в строгом соответствии с его деловыми качествами, которые устанавливаются с помощью специального экзамена [45].

Стало быть, в сфере управления необходима такая же строгая специализация, т. е. разделение труда, как и в промышленном и научном производстве. Тип бюрократии, построенный на основе специализации чиновников и профессиональной выучки, Вебер резко отделяет от двух других типов управления, или, как он предпочитает говорить, типов господства, — традиционного и харизматического [46].

Но ни традиционное, ни тем более харизматическое господство не построено на рациональных принципах, ибо ни то, ни другое не носит безличного, объективного характера.

Только «формально-рациональная» бюрократия может обеспечить, по Веберу, управление, отличающееся постоянством, точностью, дисциплиной, надежностью [47]. Для этого необходимо не только разделение труда между чиновниками, не только специализация, но и квалифика-

---

[45] Вот как представляется Веберу рационально-бюрократическое управление: «Аппарат управления в самом чистом типе состоит из отдельных чиновников, которые лично свободны и подчиняются только деловому (sachliche) служебному долгу; имеют устойчивую служебную иерархию; имеют твердо определенную служебную компетенцию; работают по контракту, следовательно, на основе свободного выбора в соответствии со специальной квалификацией; вознаграждаются постоянными денежными окладами; рассматривают свою службу как единственную или главную профессию; предвидят свою карьеру: «повышение» или в соответствии со старшинством по службе, или в соответствии со способностями, независимо от суждения начальника; работают в полном «отрыве от средств управления» и без присвоения служебных мест; подлежат строгой единой служебной дисциплине и контролю» (*Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft, Hbd. I, S. 162—163).

[46] «В случае традиционного господства личность подчиняется в силу пиетета в сфере привычного лицам, избранным традицией и связанным традицией. В случае харизматического господства подчиняются харизматическому вождю в силу личной веры в откровение, героизм или образцовость в тех пределах, в которых имеет силу вера в эту его харизму» (*Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft, Hbd. I, S. 159).

[47] Там же, с. 164.

ция, «выучка», как говорит Вебер. «Бюрократическое управление означает господство посредством знания — это его специфически рациональный характер» [48]. Именно такой характер превращает бюрократическое управление в наиболее адекватную форму управления, поскольку все сферы общественной деятельности приобретают рациональный, т. е. безличный, объективный, «деловой», характер. «Развитие современных форм союзов во всех областях (государство, церковь, армия, партия, производство, союз заинтересованных лиц, общество, учреждение и что бы то ни было еще) тождественно развитию и постоянному расширению бюрократического управления: его возникновение есть зародыш, клеточка современного западного государства» [49].

При наличии все более углубляющегося разделения труда как в материальном, так и в духовном производстве необходимо организовать этот разделенный труд самым рациональным образом. Именно проблема организации разделенного труда в условиях «массового общества» решается с помощью специализированного, профессионального управления, которое Вебер называет бюрократическим. В основе бюрократии как формы организации лежит, таким образом, тот же принцип «формальной рациональности», а потому она, по убеждению Вебера, наиболее соответствует «формально-рациональной» экономике [50].

Нетрудно заметить, что понятие рациональной бюрократии представляет собой идеально-типологическую конструкцию, ибо во время создания Вебером социологической теории не только в Германии, но и в наиболее развитой капиталистической стране, такой, как США, не существовало рационального управления в том виде, в каком оно изображено Вебером. В самом деле, основная характеристика рационального управления в отличие от так называемой традиционной бюрократии состоит в том, что первая служит делу, а не лицам. А отсюда уже вытекает, во-первых, необходимость квалификации, спе-

---

[48] *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft, Hbd. I, S. 165.

[49] Там же, с. 164.

[50] «В Германии, — пишет Вебер, — тяжелая индустрия опиралась по большей части на господство бюрократии, а не на парламентаризм, поскольку именно бюрократия обеспечивает точное, бесперебойное и «калькулируемое» управление» (там же, с. 211).

циальной профессиональной подготовки, предполагающей изучение дела, которым предстоит заниматься; во-вторых, личная свобода чиновников, без которой невозможно подчиняться деловому принципу. В качестве гарантов такой личной свободы являются, по Веберу, постоянное денежное вознаграждение, которое по идее должно заменить характерное для «традиционной бюрократии» присвоение служебных мест и средств управления, а также «деловое», «независимое от суждения начальника» продвижение по служебной лестнице. Последний момент в силу его утопичности наиболее очевидно свидетельствует о том, что при характеристике «рациональной бюрократии» Вебер говорит не о реальности, а о своего рода «идеале».

Веберовская идеальная конструкция, не имеющая реального аналога ни в одной из современных капиталистических стран, в сущности представляет собой нечто вроде «машины управления» в самом буквальном значении этого слова: у машин действительно не может быть никаких «интересов» и она не подвержена коррупции[51].

Рассуждения Вебера о рациональной бюрократии, несомненно, несут на себе печать той реальной ситуации, которую сам Вебер наблюдал в Германии конца XIX — начала XX в. Ведь именно Германия отличалась от других капиталистических государств западного мира чрезмерно развитой бюрократической машиной.

Веберовская теория бюрократии получила распространение в западной (в том числе и американской) социологии в 50—70-х годах нашего века. Это объясняется тем, что развитие бюрократии стало характернейшей чертой капиталистического общества в XX в., что отмечают и буржуазные социологи. Так, Герт и Миллс в работе, посвященной анализу творчества М. Вебера и его актуальности в наше время, пишут, что усиление бюро-

---

[51] Вебер сам, однако, считает, что эта «человеческая машина» и точнее, и дешевле всякого счетно-решающего устройства: «...Я присоединяюсь к некоторым выводам моего брата (Альфреда Вебера. — *П. Г.*). Хотя по многим вопросам наши мнения расходятся, в этом пункте, я могу сказать, имеется полное согласие. Мой брат... так же как и я, твердо убежден в необходимости прогресса бюрократической механизации. В самом деле, нет ничего в мире, нет никакой машинерии мира, которая работала бы так точно, как эта человеческая машина, и к тому же — так дешево!» (*Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, S. 413).

кратии происходит во всем капиталистическом мире — «в Северной Америке, во Франции, а теперь и в Англии»[52].

Тенденция к бюрократизации, наблюдаемая в современном капиталистическом обществе, по мнению Герта и Миллса, приходит в столкновение с самим принципом демократической общественной системы и порождает серьезные социальные конфликты. Однако борьба против бюрократии, по убеждению американских социологов, по существу не дает результата: «Идея устранения бюрократической организации становится все более утопической»[53]. Как и Вебер, Герт и Миллс приходят к выводу, что усиление бюрократии в современных капиталистических обществах неизбежно. Но отношение к рационально-бюрократической организации у американских социологов иное, чем у Вебера: «Однажды учрежденную бюрократическую систему труднее всего разрушить. Она становится инструментом власти для того, кто контролирует бюрократический аппарат»[54].

У Герта и Миллса отношение к бюрократии однозначно-отрицательное, тогда как у Вебера оно было двойственным: бюрократия, эта «человеческая машина», как «формальная рациональность» вообще исключает человека и человеческие ценности. Прогресс формального рацио Вебер, с одной стороны, приветствует, с другой — высказывает по поводу этого прогресса сомнения, о которых уже говорилось выше. Однако поскольку углубление «формальной рациональности» — это, по Веберу, «судьба Запада», то от нее невозможно уклониться, а потому остается ее принять.

Этот мотив «судьбы» окрашивает рассуждения Вебера в трагические тона. Вебер — один из первых европейских мыслителей, кто смотрел на будущее капиталистического Запада примерно с той же обреченностью, которая свойственна антиутопиям XX в., особенно О. Хаксли.

Требование смотреть в глаза всем тем жестоким истинам, которые открывает социальная наука, особенно характерно для Вебера в последний период его жизни. Следствие этого — расколотость индивидуальной уста-

---

[52] *Gerth H., Mills C. W.* From Max Weber. N. Y. 1958, p. 225.
[53] Там же, с. 229.
[54] Там же, с. 228.

ковки, при которой с тем большей настойчивостью утверждается неизбежность наступления той или иной социальной ситуации, чем большее отвращение вызывает сама мысль об этой ситуации.

Таковы выводы, к которым пришел Вебер в ходе анализа буржуазного общества.

4. Личность в системе государственно-монополистического капитализма

Посмотрим, в каком отношении находятся результаты научных поисков Вебера с его мировоззренческими, «ценностными» предпосылками. До сих пор мы имели дело с Вебером главным образом как с ученым. Теперь попробуем выяснить, в каких отношениях Вебер-ученый находится с Вебером-человеком, «идеально-типические» конструкции социологии Вебера — с его ценностными ориентациями.

Размышления Вебера над теми изменениями, которые происходили в буржуазном обществе накануне первой мировой войны в сфере экономики, управления, науки и т. д., привели ученого к выводу, что принцип «формальной рациональности», реализующий себя во всех этих областях жизни и деятельности, невозможно преодолеть. Но его не нужно преодолевать, заявляет Вебер, выступая уже как выразитель определенной мировоззренческой («ценностной») позиции, поскольку именно «формальная рациональность» является, по Веберу, основой и гарантом человеческой свободы. Это один из самых парадоксальных моментов веберовского учения, который является объектом критики не только в марксистской, но и в современной буржуазной социологии [55].

Как мыслит Вебер свободу человека на основе рациональности, более того, свободу, которая становится возможной благодаря рациональности? Главным моментом веберовского понимания свободы, отличающим его мировоззрение от мировоззрения так называемой исторической школы, восходящей по существу к Гегелю и нашедшей свое продолжение в немецкой неогегельянской традиции, является его убеждение, что человек мо-

---

[55] *Mitzman A.* The Iron Cage: an Historical Interpretation of Max Weber. N. Y., 1970.

жет быть свободным только как отдельный индивид, но не как ученый, политический деятель, чиновник и не как член той или иной организации. Другими словами, свобода человека, по Веберу, начинается по ту сторону производства, по ту сторону его собственно-профессиональной деятельности.

Человек, по Веберу, выполняет в рационализированном обществе две не только различные, но и противоположные функции. Прежде всего он как специалист — независимо от того, в какой сфере производства или управления он реализует свои знания, — полностью включен в машину «формальной рациональности», является винтиком этой машины и целиком «растворяется» во всеобщем. Всеобщее выступает как безличное и нейтральное по отношению к человеческим «ценностям», оно подчинено своим законам и требует от индивида полной объективности, исключения всех субъективных привнесений. К последним относится даже сознание его принадлежности к роду homo sapiens, которое в наиболее острых и крайних случаях тоже может оказаться помехой на пути реализации принципа «формальной рациональности». Человек, таким образом, как специалист должен отрешиться[56] не только от своих индивидуальных симпатий и антипатий (от «оценочного» отношения, согласно терминологии Риккерта, позаимствованной Вебером), но и от своих, так сказать, «родовых», общечеловеческих «симпатий», т. е. от «ценностного» отношения к объекту рассмотрения.

Вторая функция человека прямо противоположна первой. Если в качестве специалиста он должен способствовать прогрессу «формальной рациональности», стимулировать ее движение, то как личность он должен служить границей этой формальной системы производства и управления[57]. Никакая иная реальность ни в при-

---

[56] Хотя осуществить это требование до конца и невозможно, но, по Веберу, надо к этому стремиться. Такое стремление должно быть основой профессиональной этики всякого ученого, всякого специалиста.

[57] Как отмечает К. Левит, такая позиция Вебера «стала единственной защитой самостоятельности индивидуума в ситуации его всевозрастающей зависимости от политического и экономического мира. Разрыв дела и личности, объективного познания и субъективной оценки, бюрократии и харизматического вождя, этики ответственности и этики убеждения — все это вытекает из фундаменталь-

роде, ни в обществе, никакая другая сила не может, согласно Веберу, служить такой границей. Если индивид хочет остаться свободным, несмотря на тенденции, которые несет в себе современное производство, то он должен противопоставить всем этим тенденциям свою личную индивидуальную позицию. А это значит противопоставить свое право и желание решать самому судьбу в той сфере, на которую постоянно посягает современное общество с его «обобществляющей» тенденцией. Но где же та область, в которой человек еще сохраняет свою личность и на которую не должна посягать «формальная рациональность»?

В сфере производства человек не может быть свободным — это Вебер подчеркивает постоянно. Свобода начинается по ту сторону производства, так же как сфера «ценностей» начинается по ту сторону рациональности. Попытки создать или реставрировать «гемайншафт» в отличие от формальных институтов (правовых учреждений, политических партий, профессиональных объединений и т. д.), стремление «объединить» людей не только как профессионалов приводят в современном государственно-монополистическом обществе, считает Вебер, к ликвидации той последней свободы (и без того уже «урезанной» всевозможными организациями и объединениями), без которой человек полностью превращается в механизм.

С тенденцией к «истинной общности» Вебер постоянно сталкивался в Германии, особенно после первой мировой войны. Понимая, что эта тяга к «объединениям» вырастает из стремления смягчить формализованный, технический характер современных форм объединения, осуществляемых в сфере экономики, науки, управления и т. д., он тем не менее предостерегает от объединений, носящих личностный характер. Предостерегает он не потому, что такого рода «личностное» единение людей представляется ему не нужным, — напротив, он сам испытывает ту же потребность в «общности», что и совре-

---

ного противопоставления свободы и рационализации» (*Löwith K.* Max Weber und Karl Marx, S. 26).

Впрочем, собственная философская и социальная позиция Левита формировалась не без влияния именно такого противопоставления «свободы и рационализации».

менная ему молодежь[58], — а потому, что оно представляется ему невозможным в эпоху рационализации и «омассовления» всей человеческой жизни. Он считает, что всякая «истинная общность» в «массовом обществе» неизбежно превращается в «ложную коллективность». Вместо обретения полной свободы, которая по замыслу должна охватить сферу производства и управления, а также распространиться на человека-специалиста и тем самым вернуть человеку его целостность, индивид потеряет остаток личной свободы, ибо он уже не будет предоставлен себе даже в самой интимной, нравственной сфере. Всеобщими станут не только «технические принципы», но и «человеческие ценности». Эта перспектива, определенно обнаруживаемая развитием государственно-монополистического капитализма, больше всего страшит Вебера, сохранившего при всей суровости и мрачности своих социологических прогнозов позицию убежденного либерала.

«Судьба нашей эпохи, — пишет Вебер, — с характерной для нее рационализацией и интеллектуализацией, с характерным для нее расколдованием мира заключается в том, что именно последние и самые высокие (sublimsten) ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу. Не является случайным ни то, что наше наиболее высокое искусство интимно, а не монументально, ни то, что сегодня только внутри самых тесных общественных кружков в личном общении, пианиссимо пульсирует нечто соответствующее тому, что раньше в качестве пророческого духа буйным пожаром проходило через большие общины и сплачивало их. Если мы попытаемся насильственно пробудить вкус к монументальному искусству и «изобретем» его, появится нечто столь же жалкое и безобразное, как то, что мы видели во многих памятниках последнего двадцатилетия»[59].

Эти слова были сказаны Вебером в 1920 г. Несколько позже такого рода монументальное лжеискусство создали художники «третьего рейха». Памятники этого искусства не только жалки и безобразны, они страшны, как

[58] *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 590.
[59] Там же, с. 596.

символы торжества «ложной коллективности», подавляющей и обездушивающей человека.

Вебер ставит своей задачей показать человеку необходимость встать на защиту той пусть ограниченной, но все же свободы, которая остается ему в эпоху государственно-монополистической «рационализации и интеллектуализации». Гарантом такой свободы является в известном смысле сама рациональность, ибо ни традиционные добуржуазные общества с их принципом «органической целостности» государственных и политических образований, сращенности с религиозным и нравственным началом, ни харизматическое господство, основанное на слепой вере в «пророка» и безусловной личной преданности ему, не оставляют места для личной свободы.

Согласно Веберу, только в эпоху «формальной рациональности» стало возможным поставить вопрос об отделении предметного принципа от принципа личностного[60]. Первый получает возможность полной реализации, если его отделить от всего субъективного, что мешало и мешает развитию рационального производства. Тогда и второй выступает в своем более чистом виде.

Расщепленность человека, которую не принимают многие мыслители, с точки зрения Вебера, есть единственное условие сохранения свободы индивида в буржуазном обществе. Здесь и лежит корень спора Вебера с исторической школой, как и вообще с тем направлением в философии, сторонники которого пытаются рассматривать не только человека, но и общество в целом как некую «тотальность». По Веберу, как человек, так и общество могут рассматриваться в качестве одновременно сосуществующих различных сил и моментов, которые никогда нельзя безболезненно организовать в единую целостность, подчиненную общему принципу. Между ними идет постоянная борьба, и только равнодействующая этих стремлений и тенденций принимается во внимание тем социологом или историком, который исходит из принципа «тотальности».

---

[60] Хотя Вебер и понимает, что полностью обособить эти две сферы невозможно, однако он принимает тенденцию к их обособлению как положительную, вместо того чтобы выступить против нее, как это делают романтические критики современного индустриального общества.

Только расщепленность индивида может служить, по Веберу, условием его свободы в обществе, живущем по «формально-рациональному» принципу. Вот описание Вебером этой расщепленности: «Мы знаем не только то, что нечто может быть священным, хотя оно и не прекрасно, — мы знаем больше: нечто священно именно потому и постольку, поскольку оно не прекрасно... Мы знаем также не только то, что нечто может быть прекрасно, хотя оно не является добрым, но и то, что оно прекрасно именно в том, в чем оно не до́бро. Это нам известно со времени Ницше, а еще ранее вы найдете это в «Цветах зла» — так Бодлер назвал томик своих стихов. И уже ходячей мудростью является то, что нечто может быть истинным, хотя и поскольку оно не прекрасно, не священно и не до́бро» [61].

«Политеизм», «вечная борьба богов», т. е. несовместимых ценностных принципов, являются мировоззренческой основой мышления Вебера [62]. Примирение враждующих ценностей, по Веберу, невозможно: ни научное мышление, ни философское умозрение не в состоянии открыть достаточное основание для предпочтения одних ценностей другим. «Как мыслят себе возможность «научного» выбора между ценностями французской и немецкой культур, — этого я не знаю, — пишет Вебер. — Тут тоже спор различных богов, и спор вечный... А этими богами и их борьбой правит судьба, но отнюдь не «наука»... Какой человек отважится «научно опровергать» этику Нагорной проповеди, например заповедь «не противься злу» или притчу о человеке, подставляющем левую и правую щеку? А между тем ясно, что здесь, если взглянуть с мирской точки зрения, проповедуется этика, требующая отказа от чувства собственного достоинства. Нужно выбирать между религиозным достоинством, которое дает эта этика, и мужским достоинством, этика которого проповедует нечто совсем иное: «Противься злу, иначе ты будешь нести свою долю ответственности, если оно пересилит». В зависимости от конечной установки индивида одна из этих этических по-

---

[61] *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 587—588.

[62] *Freund J.* The Sociology of Max Weber. Penguin Books, 1972, p. 25—32.

зиций будет от дьявола, другая — от бога, и индивид должен решить, кто для него бог, а кто дьявол»[63].

Этот «политеизм» на уровне последних ценностей обнаруживает в Вебере последователя Ницше. От Ницше унаследовал Вебер стремление искать истину, какой бы она ни была, и в то же время неискоренимое убеждение в том, что истина скорее страшна и жестока, чем утешительна и благостна. К Ницше восходит требование Вебера «полюбить судьбу», какой бы страшной она ни оказалась. Раздор и борьба исходны, первичны и вечны, а примирение условно, вторично и временно — эта мировоззренческая установка глубоко коренится в сознании большинства протестантских (или бессознательно усвоивших протестантское мироощущение) мыслителей. Она определяет и позицию Вебера.

Как отмечал немецкий философ М. Шелер, для Вебера характерно отсутствие «среднего термина», момента опосредования, который мог бы смягчить крайности его мышления. Шелер правильно замечает, что именно с этим связано и характерное для Вебера непонимание роли философии как в познании, так и в человеческой деятельности. «Характерно, что среди всех категорий духовного отношения к миру этому мыслителю, создавшему такое богатство категорий, наименее знакома одна — я имею в виду категорию «мудрости», — пишет Шелер. — Ибо именно в мудрости... связано воедино то, что Макс Вебер так резко разрывает: познание существующего, сознание ценностей и... готовность воли подчиниться требованиям должного... «Мудрость» не только чужда бурной, героической, всегда жаждущей максимума «напряжений» жизни его личности — тип мудреца и способ познания, свойственный мудрости, остались для него не замеченными также и в истории... В своем исключении мудрости, в которой душа обретает осмысленное, прекрасное, подвижное равновесие своих сил, он был столь же истинный немец, сколь и истинный протестант»[64].

Надо, однако, признать, что этот протестантский дух Вебера оказался во многом созвучным тому умонастроению, которое является определяющим в буржуазном об-

---

[63] *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. S. 584.

[64] *Scheler M.* Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bern, 1960, S. 431—432.

ществе XX в. В противном случае социология Вебера не сыграла бы такой роли в буржуазной мысли XX в. Видимо, «протестантизм» Вебера, о котором так выразительно сказал Шелер, позволил Веберу многое понять в современном ему западном мире. В противоположность немецкой философской традиции, для которой в качестве идеала выступала целостная личность, обычно относимая к эпохе греческого полиса, Вебер предлагает не только отказаться от этого идеала, но и отправляться от прямой его противоположности — от разорванного, раздвоенного, не согласного с самим собой человека.

Трезвый реализм [65] Вебера-социолога дополняется, таким образом, «героическим пессимизмом» Вебера-человека. Утверждается постоянная внутренняя борьба человека с самим собой в качестве его нормального состояния; наличие этого напряжения и обнаруживает в нем, по Веберу, свободную личность.

Здесь заметно большое сходство между Вебером и представителями экзистенциальной философии, прежде всего Ясперсом. Их объединяет отказ от поиска свободы «на дне необходимости», какой бы последняя ни была — природной, исторической и т. д.

Нужно сказать, что на Ясперса Вебер оказал самое непосредственное влияние. В период знакомства Ясперса с Вебером последний занимался главным образом социологией мировых религий и в связи с этим типологией и развитием мировоззрений, противопоставляемых им, как мы уже знаем, позитивному научному знанию, которое должно быть «свободным от оценки». Исследуя вопрос о соотношении экономических и религиозных факторов в развитии общества на обширном историческом материале, анализируя конфуцианство и даосизм, буддизм и брахманизм, ислам, иудаизм и христианство, в особенности протестантизм, Вебер пришел к выводу, что мировоззрение является тем «последним основанием», которое во многом определяет социальную, в том

[65] Кстати, именно так представил Вебера Парсонс. В его изображении Вебер превращается в довольно плоскую, «бесконфликтную» фигуру «антиромантика», трезво противопоставляющего традиционно-немецкому историческому романтизму характерный для англосаксонского мышления номинализм и индивидуализм в сочетании с эмпирико-научным принципом изучения социально-исторической реальности (Max Weber und die Soziologie heute. Hrsg. von O. Stammer. Tübingen, 1965, S. 39—64).

числе и экономическую, структуру общества. Отсюда его интерес к происхождению и «жизни» различных типов мировоззрения, который Вебер вызвал и у Ясперса. Как сообщает последний в «Автобиографии», само направление его исследований в первый период деятельности было подсказано Вебером. Работа Ясперса «Psychologie der Weltanschauungen» (1919), по его словам, получила одобрение Вебера.

Как видим, именно Вебер в значительной мере повлиял на немецкую социологическую и философскую мысль также и в том отношении, что усилил в ней интерес к «типологии» как исторической (К. Ясперс, М. Шелер, Г. Зиммель и др.), так и психологической (Э. Шпрангер[66], например). Тенденция к описанию различных психологических типов, исторических типов хозяйства, религии, права и т. д., опирающаяся на веберовское учение об «идеальном типе», характеризует как общую социологию в Германии в 20-х и 30-х годах, так и социологию знания (М. Шелер, К. Мангейм[67]). Исследование Ясперса идет именно в этом русле, причем он на протяжении своей деятельности сохраняет те элементы релятивизма и скептицизма в мировоззрении, которые связаны с «типологизирующим» подходом к изучению человека и общества[68].

Влиянием Вебера объясняется также интерес Ясперса к проблеме границ научного знания, являющихся, по Ясперсу, следствием самой его природы. Вслед за Вебером он расщепляет сферу науки и сферу мировоззрения (философии), а тем самым расщепляет и человека, выделяя в нем несколько «уровней», самый глубокий из которых — уровень «экзистенции» — только один и связан с подлинной свободой. В отличие от Вебера, так и не выяснившего вопроса о «соподчинении» этих сфер, Ясперс специально создает учение, в рамках которого

---

[66] *Spranger E.* Lebensformen. Tübingen, 1950.
В этой работе Шпрангер выделяет шесть типов человеческой личности: экономический, теоретический, эстетический, социальный, политический и религиозный.

[67] *Mannheim K.* Ideologie und Utopie. Köln, 1965.

[68] Эту сторону отмечал М. Шелер, подчеркивая, что предпосылки мышления М. Вебера приводят его самого и тех, кто за ним следует, «к растворению всей содержательной философии просто в учении о мировоззрениях» (*Scheler M.* Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Bd. I, S. 13).

пытается определить место и науки, и философии, желая точно установить границы науки. Таким образом, веберовская концепция человека в «индустриальной цивилизации» лежит у истоков не только важнейших направлений буржуазной социологии XX в., но и влиятельных философских течений, в частности экзистенциализма. Расщепление сфер «необходимости» и «свободы», из которого исходил Вебер в анализе человека, оказало большое влияние и на теоретиков Франкфуртской школы [69].

Мысль о подчинении системы «формального рацио» человеческим целям, по Веберу, утопична, поскольку все силы капиталистического общества направлены на то, чтобы обеспечить бесперебойное и ритмичное действие «производственно-научной» машины. Европейская наука, право, европейский тип организации, наконец, европейские религии, в особенности протестантизм, европейский образ жизни и мировоззрение европейца — все, по Веберу, «работает» на эту самую «формальную рациональность», в конце концов превращая ее из средства в цель [70]. И этому невозможно воспрепятствовать, не разрушив всю систему «формально-рационального» производства [71].

Согласно пессимистическим представлениям Вебера, имманентная тенденция «технического разума» заключается в том, чтобы превратить производство в самоцель. Для Вебера это — судьба Запада. Марксовский оптимизм выражается в том, что он считает возможным противостоять этой тенденции, подчинить ее гуманистическим целям человечества. В этом вопросе нашло свое выра-

---

[69] *Horkheimer M., Adorno Th.* Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a. M., 1969.

[70] В этом отношении интересно рассуждение Вебера (в статье «Наука как профессия») о назначении ученого. Вебер сначала показывает, что научная деятельность по существу своему технична, что она не отвечает на «смысловые» вопросы, а затем объявляет, что для подлинного ученого его работа выступает не как средство для чего-то другого, а как самоцель. И плох тот ученый, говорит Вебер, который не посвящает всю свою жизнь без остатка этой чисто технической деятельности.

[71] Вся двусмысленность веберовской концепции рациональности состоит в том, что для него «формальное рацио» — реальный «наследник» рационального, разумного начала, как такового, а потому не так-то легко Веберу «покончить» с ним (*Ferrarotti F.* Max Weber e il destino della ragione. Bari, 1971).

жение принципиальное различие классовых позиций Маркса и Вебера.

Вебер слишком внемлет голосу «технического разума», он слишком вжился в его резоны и как бы загипнотизирован ими. Не случайно тот же Маркузе называет его «идеологом технического разума». Но Вебер не менее чуток и к голосу человека, которому нечем дышать в обезличенной бездушной атмосфере, насквозь пропитанной калькуляцией, рентабельностью и расчетом, не знающей ни вопроса «зачем?», ни тех мотивов, которые побуждают ставить этот вопрос.

Человек, по Веберу, должен одну часть своей жизни отдать служению необходимости, формальному «техническому разуму», другой частью он может свободно распоряжаться. В отличие от сциентиста, фетишизирующего науку, Вебер знает обе взаимно исключающие реальности, но не может ни соподчинить их, ни вытеснить одну другой. Обе эти реальности относительно самостоятельны, они даже антагонистичны, если брать каждую в ее пределе. Поэтому он и разрывается между ними. Вот откуда веберовский идеал расщепленного человека. Расщепленность, внутреняя война с самим собой — судьба европейского человека, так же как рационализация всей социальной жизни — судьба европейской цивилизации.

Таково свидетельство Вебера о положении человека в современном буржуазном обществе, и этому свидетельству нельзя отказать в большой доле правды. Вебер признает, что быть свободным, хотя и в узких границах, в условиях государственно-монополистической организации общества, очень тяжело; по существу это означает быть в состоянии несогласия, войны с самим собой, быть неблагополучным.

В заключение посмотрим, как сама история «прокомментировала» учение Вебера. Шестьдесят лет, прошедшие со дня смерти Вебера, внесли некоторые существенные коррективы в учение немецкого социолога. Мы уже знаем, что, согласно Веберу, в обществе, принципом жизни которого стала «формальная рациональность», единственным гарантом человеческой свободы оказался сам человек, человек один на один с организованной и подчиненной закону рентабельности системой, в которую включен и он сам как специалист. Чтобы быть свобод-

ным, индивид должен, по Веберу, в той «части» своей жизни, которая остается ему «после работы», целиком принадлежать самому себе. Для Вебера это значит выбрать именно те «ценности», которые являются самовыражением именно его личности, служить именно тому богу, который является его богом. Выбрать самого себя — долг каждого человека, поскольку он хочет быть свободным. Человек не выбирает себя, когда служит формальной рациональности; он — как все. Именно это служит залогом наилучшей, наиточнейшей работы производственной машины. Но по ту сторону этой машины, считает Вебер, он должен иметь возможность быть самим собой, и все то, что мешает ему выбрать самого себя, должно рассматриваться как преступление против человеческой свободы. Прежде всего, по Веберу, условием такого выбора является полная политическая свобода, которую должно гарантировать буржуазное государство. Малейшее посягательство на ограничение политической свободы, всякое покушение на принцип демократии, даже если оно производится с целью «укрепить» капитализм, должно пресекаться как тяжкое преступление по отношению к свободе человека.

Именно в этом пункте действительность современного буржуазного общества и «прокомментировала» Вебера. При всей своей эрудиции, при самом внимательном отношении к формам проявления принципа «формальной рациональности» Вебер упустил из виду одну важную сферу — сферу свободного времени, т. е., собственно, ту именно область, где индивид, по его мнению, должен остаться наедине с самим собой и «выбрать самого себя». В эту сферу и вторглась та самая «формальная рациональность», которая так характерна для современного буржуазного общества. Трезвый и не сентиментальный Вебер в одном звене своих рассуждений — как раз в том, в котором чаще всего мыслителей подстерегает дьявол, закрывающий им глаза на «неудобные» факты, а именно в учении о свободе как личном деле каждого человека, — оказался слепым. Он не заметил, что так называемая формальная рациональность распространилась и на ту сферу, которую она раньше не охватывала — на свободное время человека. И для реализации этой цели уже при жизни Вебера начал постепенно создаваться новый «институт», новая «организация» — организация

массового сознания, институт по созданию «массовых ценностей», который оказался весьма серьезным препятствием на пути осознания человеком самого себя. Всего пять лет спустя после смерти Вебера, в 1925 г., вышла работа испанского философа Ортеги-и-Гассета «Восстание масс», в которой была описана эта новая организация и были указаны те новые препятствия на пути обретения «индивидуальной свободы», которые она с собой несла.

Средства массовой коммуникации, находящиеся в распоряжении государственно-монополистического капитализма, лишают человека возможности найти самого себя, вообще побыть наедине с самим собой после того, как он выключен из сферы «предметной деятельности». Более того, развитие средств массовой коммуникации, как теперь стало очевидным, обнаружило, что даже в сфере «предметной деятельности», где человек выступает как специалист, он оказывается более свободным, более человеком, чем в сфере так называемого свободного общения. Именно создание института по разработке «личности», по формированию «последних высших ценностей», которые Вебер так оберегал от грубого прикосновения даже университетского преподавателя, передает «выбор самого себя» в руки специалистов по созданию «типовых проектов» человека.

Как оказалось, недостаточно показать человеку, что сфера его свободы находится «по ту сторону» предметно-рациональной деятельности; недостаточно освободить его, насколько это возможно, от деятельности, диктуемой нуждой и внешней целесообразностью. «Формальная рациональность» таит в себе угрозу уничтожения не только политической демократии, но и стандартизации духовной жизни индивида вследствие существования средств и работников массовой коммуникации, что в сущности тождественно уничтожению этой жизни как духовной. Освободить человека не может никто, кроме него самого. Он сам должен обрести духовную свободу, без этого он останется «материалом», обрабатываемым массовой пропагандой, «сырьем», из которого будет изготовляться «стандартное изделие».

Как видим, социология Вебера, так же как и его мировоззрение, носит противоречивый характер. При этом особенно важно отметить, что в отличие от многих дру-

гих буржуазных социологов и философов Вебер сам отдает себе отчет в противоречивости своей позиции, но не делает никаких попыток преодолеть несовместимость различных предпосылок своей теории. Как для теоретических принципов, так и для ценностной установки Вебера характерна роковая раздвоенность. Эта раздвоенность всегда сковывала деятельность Вебера как политика. Она связывала его, мешала действовать каждый раз, когда необходимо было принять однозначное решение в той или иной политической ситуации: всякий сегодня найденный выход представал перед ним как завтрашний тупик. Как отмечал немецкий социолог В. Моммзен, личная трагедия Вебера состояла в том, что, хотя он был рожден скорее политиком, чем ученым, его рассудок всегда сковывал его активность [72]. Не просто рассудок, могли бы добавить мы, а постоянная несовместимость аргументации, исходящей от рассудка,— вот что мешало Веберу занять определенную, однозначную позицию, которая, кстати, необходима не только для политического деятеля, но и для ученого.

Для исследователя-марксиста именно эта противоречивость Вебера, неоднозначность его позиции в любом вопросе выступают как важное свидетельство острого кризиса современного буржуазного сознания и буржуазного общества. Свидетельство это тем более достоверно, что сам Вебер сознавал себя выразителем позиции буржуазного класса: «Я член буржуазного класса, чувствую себя таковым и воспитан в его воззрениях и идеалах» [73]. Вебер и есть тот «человек Запада», о котором он говорит в своих исторических, социологических и социально-философских трудах. Его непреодолимые антиномии выражают противоречия сознания современного буржуазного индивида, оказавшегося в ситуации глобального кризиса.

Таким образом, не только само учение, но и личность Вебера оказывается своеобразной иллюстрацией положения человека в современном буржуазном обществе.

---

[72] *Mommsen W.* Max Weber und die deutsche Politik, S. 35.
[73] *Weber M.* Gesammelte politische Schriften. München, 1921, S. 26.

Глава III
Личность и культура в эпоху крушения буржуазного гуманизма

1. Личность и кризис буржуазной цивилизации

Проблему личности, проблему культуры, равно как и их взаимоотношения, нельзя отнести к «вечным вопросам» человечества, хотя они определенно являются «проклятыми», во всяком случае для буржуазного общества. Дабы возникла проблема личности, нужно, чтобы сама личность уже имелась, существовала или хотя бы находилась в процессе активного самоутверждения, выделения в качестве относительно-самостоятельной общественной «реалии». Впрочем, и одного простого факта существования личности также недостаточно для возникновения проблемы личности и всего веера связанных с нею социокультурных проблем.

Теоретическая (философская и религиозная, правовая и моральная и пр.) проблема личности возникает лишь в тот момент, когда личность «проблематизируется», т. е. ставится под сомнение в самой действительности, в самой общественно-исторической реальности. Одновременно с теоретической проблемой личности возникают и такие ответвления от нее, как проблемы личность и общество, личность и культура, личность и личность и др. Чем труднее было стать, быть или оставаться личностью в тех или иных конкретных общественных условиях, тем глубже заострялись теоретические антиномии этой проблемы и тем более сомнительной казалась перспектива ее конструктивного решения. Эту ситуацию зафиксировал М. Вебер в эпоху перехода от так называемого либерального капитализма к государственно-монополистическому и «корпоративному».

Возникновение этой проблемы[1] можно датировать

[1] Мы имеем в виду не рассуждения о человеке вообще, а ту более конкретную форму, в какой проблема личности была унаследо-

гораздо более отдаленными временами: ей по меньшей мере столько же лет, сколько лет разговорам о кризисе буржуазной цивилизации, которая, как известно, складывалась под знаменем «личной свободы». Утверждения о кризисе буржуазной цивилизации появились очень давно как аккомпанемент первым самостоятельным шагам капитализма на самых ранних этапах его эволюции на своей собственной основе. На протяжении XVII—XVIII вв. идея нравственной несостоятельности буржуазного способа существования — а вместе с тем и буржуазного типа личности — развивалась в лоне традиции утопического социализма, восходящего к платоновскому «Государству» и «Законам», с одной стороны, и христианской (главным образом католической[2]) критике «торгашеского духа», безмерного стяжательства и накопительства — с другой.

В конце XVIII в. возникает и в течение первой трети XIX в. выкристаллизовывается романтизм — набирающее силу течение западноевропейской культуры, исполненное пафоса отрицания капиталистической цивилизации, как таковой. Многим обязанное христианству (и временами снова и снова смыкающееся с католической критикой буржуазного образа жизни), это идейное направление, однако, в конце концов выходит за пределы религиозного миросозерцания вообще. Произошло это как раз потому, что обнаружившиеся антиномии буржуазного индивида романтизм пытался решить путем гипертрофии (опять-таки буржуазного) принципа личности. В этом направлении толкал романтиков их далеко идущий эстетизм, превратившийся в конце концов в простую оболочку — кокон, в котором вызрела «язычески»

вана эпохой крушения капитализма и возникновения принципиально иных исторических альтернатив ее решения.

[2] Элементы «предвосхищающей» критики капиталистической цивилизации, складывающиеся постепенно в разветвленную концепцию, можно фиксировать, в частности, в католическом споре с протестантизмом, обнаруживавшим — чем дальше, тем отчетливее — свое внутреннее родство «духу капитализма». Последнее обстоятельство, вскрытое М. Вебером, и сделало столь впечатляющей его попытку вывести «дух капитализма» из протестантской «хозяйственной этики» (*Weber M.* Die protestantische Ethik. München — Hamburg, 1965; *Lewis J.* Max Weber and Value-Free Soziology. A Marxist Critique. L., 1975).

ориентированная «философия жизни» со свойственным ей отрицанием индивидуально-личностного принципа.

В 40-х годах прошлого века — в экстатическом предчувствии и исполненном невероятных фантазий предвосхищении национально-буржуазных революционных движений 1848—1849 гг. — разрозненные голоса критиков капиталистической цивилизации (и «утилитаризма»), буржуазного образа жизни (и «мещанства»), буржуазного способа мышления (и «рассудочности») и т. п. сливаются в общий хор, в котором трудно, почти невозможно различить партии отдельных исполнителей[3]. Социалистически-утопическая критика смешивается с эстетически-романтической, романтическая — с религиозной, религиозная — с социалистической; нравственное неприятие капитализма сочетается с художественным, художественное — с политическим, политическое — с научно-теоретическим и т. д. Нужна была из ряда вон выходящая «аналитически-расчленяющая мощь» (по выражению Гегеля) и колоссальная воля к размежеванию, чтобы прочертить закономерные упорядочивающие линии в этом вавилонском столпотворении «социалистических критик» буржуазной цивилизации. Впрочем, несмотря на то что на исходе первой половины XIX в. — как это и засвидетельствовал «Манифест Коммунистической партии» — доминирующей оказалась именно социалистически окрашенная критика капиталистической цивилизации (апеллирующая к так или иначе истолкованному социалистическому идеалу), несоциалистические вариации этой критики не исчезли вовсе — они только были отодвинуты тогда на задний план.

В 50—60-х годах XIX в. широкая волна критики буржуазной цивилизации, поднявшаяся в европейской культуре, немного схлынула под давлением либерально-позитивистских умонастроений, отражавших надежды широких слоев населения, волей-неволей приобщенных к ка-

---

[3] Как раз в этот период в России сложилась славянофильская версия критики буржуазной («западной») цивилизации, содержавшая социалистические обертоны, подхваченные и развитые впоследствии Герценом. В аспекте философско-теоретическом романтизм славянофилов представляет собой сдвинутую во времени (запоздалую) параллель немецкому с тем, однако, решающим отличием, что славянофилы подчеркивают не эстетический и не гипертрофированно-индивидуалистический, а именно этический момент романтизма, сближающий его с христианством.

питалистическому образу жизни в экономически развитых странах, на бесконфликтную прогрессивную эволюцию капитализма. На месте антибуржуазной критики остались, с одной стороны, разнообразные и многоликие течения «мелкобуржуазного социализма» (прудонизм, бланкизм, бакунизм и т. д.), а с другой — активно противостоявший им и наращивавший силу пролетарский социализм К. Маркса и Ф. Энгельса. Что касается христианской и романтической разновидностей критики буржуазной цивилизации, то первая на долгое время оказалась в состоянии паралича (на протяжении второй половины прошлого века либерально-капиталистический прогресс производил на нее явно завораживающее впечатление) [4]. Вторая же, романтическая разновидность антибуржуазной критики как раз в эти десятилетия обнаружила далеко идущее стремление превратиться в критику всякой цивилизации, всякой культуры с позиций гипертрофированного принципа индивидуальности, которая должна была привести в конце концов к превращению романтизма в «философию жизни».

Эта тенденция отчетливо прослеживается, например, в эволюции романтика и фейербахианца Р. Вагнера от «истинного социализма» к пессимизму шопенгауэровского толка и идее «гибели богов», толкуемой как гибель «принципа индивидуации» вообще. Свое логическое завершение данное идейно-эстетическое устремление находит уже у Ф. Ницше в развенчании и разоблачении им всякой культуры во имя биологически, а подчас примитивно-физиологически толкуемой «жизни».

Развитие западноевропейской культуры в 70—90-х годах в одном отношении отмечено углублением и постепенным распространением среди «многих, слишком многих» (Ницше) разоблачительской критики всякой культуры и цивилизации (в том числе и буржуазной) с позиций «философии жизни», в другом — характеризуется нарастанием новой волны социалистической критики капитализма, связанной с развитием рабочего движения и ростом популярности социал-демократических партий на Западе. Вырвавшись на волю после нескольких деся-

[4] Одним из немногих исключений из этого правила можно было бы считать критику, которой подверг либерально-буржуазную цивилизацию русский православно ориентированный мыслитель К. Леонтьев (1831—1891).

тилетий подспудного звучания, мотив безысходного кризиса капиталистической цивилизации, а вместе с ним и кризиса буржуазного индивида звучит нарастая на протяжении 50 лет, превращаясь в ведущую тему западноевропейской культуры. Кульминационные точки в развитии этой темы были достигнуты на рубеже 10—20-х годов (Великая Октябрьская социалистическая революция 1917 г.) и 20—30-х годов (мировой экономический кризис 1929—1933 гг.)[5]. В 30-х — первой половине 40-х годов тема общего кризиса буржуазной цивилизации, буржуазного индивида, личностного принципа вообще была несколько потеснена более злободневной темой объединения всех антифашистских и антигитлеровских сил, а в 50-х — мотивами «холодной войны» и «экономического чуда». С конца 50-х годов она вновь начинает нарастать в культуре Запада и, достигнув самой высокой ноты в конце 60-х годов, продолжает громко звучать и в настоящее время.

Вряд ли есть необходимость подробно иллюстрировать ту мысль, что начиная с середины прошлого века в хоре голосов, варьирующих на Западе тему кризиса буржуазной цивилизации и буржуазного индивидуализма, резко противостоят друг другу две линии. Одна представлена научным коммунизмом Маркса и Энгельса, идеологией коммунистических и рабочих партий; другая — различными версиями самокритики капиталистической цивилизации (и культуры Запада вообще), осуществленной как бы «изнутри» этой цивилизации. О первой линии, т. е. о том, что означает кризис буржуазной цивилизации с точки зрения теории научного коммунизма, в СССР существует огромная, почти необозримая литература. Но, как ни парадоксально, крайне мало написано о том, как, в каких формах, каким специфическим образом отражается упомянутый кризис в немарксистской литературе, иначе говоря — что конкретно

---

[5] Многозначителен тот факт, что как раз между этими двумя кульминационными пунктами наибольшую популярность приобретают такие критики капиталистической цивилизации (и чаще всего культуры вообще), как Л. Клагес (1870—1956), Т. Лессинг (1872—1933), Г. Кайзерлинг (1880—1946) и О. Шпенглер (1880—1936), которые исповедовали «философию жизни» и пытались представить ее как новый род метафизики или даже (безрелигиозной) религии.

представляет собой «другая линия», в чем ее философско-теоретическое содержание.

М. Вебер, впервые зафиксировавший «ситуацию человека» в условиях государственно-монополистического капитализма, дал толчок последующему движению западной мысли, озабоченной, в частности, и проблемой человека в XX в. Как было показано в главе II, у Вебера эта проблема приобрела крайне драматическую форму, действительно соответствующую тому отчаянному положению, в каком оказался человек в обществе, организованном на бюрократизированных началах государственно-монополистического капитализма. Не случайно она получила почти эсхатологическую формулировку, явно возникшую у Вебера под впечатлением ницшианской критики буржуазной цивилизации и буржуазного индивида: имеет ли европейский человек перспективу своего дальнейшего развития именно в качестве индивидуально определенной личности?

Вопрос этот обсуждался на Западе со времен позднего Ницше, выступившего с призывом «превозмочь» человека, дабы унавозить почву для произрастания «сверхчеловека»[6]. Однако первая мировая война придала ему особую остроту. С тех пор в капиталистических странах тема «преодоления» человека не сходит со страниц философских книг и литературно-художественных журналов, перескакивая время от времени на широкие газетные полосы, на театральные подмостки и киноэкраны.

В этой теме симптоматично все: и то, когда, в какую эпоху она возникла, и то, кем была выдвинута, и то, где получила распространение и сохранила свою актуальность. В самом деле, если у человека возникает мысль, не утратил ли он человеческие свойства и не следует ли ему активно включиться в процесс их окончательного «преодоления», и если она принимает в его сознании характер навязчивой идеи, то, значит, с ним творится что-то неладное. Ну а если о «преодоленности» человеческих свойств начинают толковать многие, даже теоретики, и если разговоры об этом упорно ведутся на протяжении почти целого столетия, то, стало быть, что-то неладное творится уже не с отдельным индивидом, а с обществом и его культурой. Очевидно, речь идет о радикальном

---

[6] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. СПб., 1913, с. 29, 55, 233.

(ибо затронут его корень — человек) кризисе общества, симптомом и в то же время ферментом которого является болезнь общественного сознания.

Вот почему представляется вовсе не случайным, а наоборот, исполненным глубокой символики и мрачных предзнаменований тот факт, что первым поставившим на Западе вопрос о необходимости «превозмочь» современный культурно-антропологический тип человека стал мыслитель, уже начавший погружаться в ночь «помрачнения разума». Это был Ницше.

По этой же причине предстает как фатальная необходимость, как судьба западной культуры в эпоху превращения «свободного» капитализма в государственно-монополистический то обстоятельство, что идея автора «Заратустры» неуклонно овладевала умами выдающихся «мастеров» этой культуры, до тех пор пока (уже в середине XX в.) не приобрела характер навязчивой идеи для целого поколения мыслителей и художников.

Разумеется, далеко не для всех размышлявших о «конце» западного человека итог раздумий принимал категорический характер ницшеанского требования: «Человек есть нéчто, что дóлжно превозмочь» [7]. Не каждый из них решался вслед за Ницше призывать человека «покончить» с собой, принеся себя «в жертву земле, чтобы она стала некогда землей сверхчеловека» [8]. Не всякий мог отважиться, подобно экстатически «вышедшему из себя» философу, увещевать индивида «погибнуть и стать жертвою», доказывая, что он не только «хочет... своей гибели», но что эта «воля к гибели» есть его «высшая добродетель» [9]. Далеко не все мыслители эпохи государственно-монополистического капитализма, пришедшие к убеждению относительно «конца человека», были способны впадать в экстаз и переживать состояние эйфории перед подобной перспективой. У одних она вызывала чувство безысходной тоски, у других — разочарование, покорность судьбе, у третьих — глухое неприятие. Однако суть дела заключалась в том, что при всем разнообразии оценок этой перспективы общее число западноевропейских философов и художников, признававших ее неизбежность, продолжало возрастать. Процесс этот

[7] Там же, с. 29, 55, 333.
[8] Там же, с. 29.
[9] См. там же.

в конечном счете соответствовал углублению общего кризиса капитализма, сопровождавшего его переход в государственно-монополистическую фазу.

Если, предвосхищая последующее изложение, мы попытаемся охарактеризовать в целом эволюцию концепции человека — как она разворачивалась на Западе в первой половине XX в., начиная с М. Вебера и О. Шпенглера, — то получим следующую (самую общую и схематическую) картину.

1. Эта эволюция протекала в рамках той парадигмы, которая была предначертана ницшеанской идеей двух начал человеческой культуры — «дионисийского» (безличного и антииндивидуального) и «аполлонийского» (обостренно-личностного, гипериндивидуалистического) — и которую сам Ницше реализовал в ходе своего философского развития, склоняясь попеременно то к первому из выдвинутых им начал («Рождение трагедии из духа музыки»), то ко второму («Воля к власти» и другие поздние его работы). Колебание между «дионисийским» и «аполлонийским» началами, каждое из которых, взятое в их односторонности, абсолютизировало лишь «часть истины», как выразился бы Герцен, а потому оборачивалось ложью, характеризовало буржуазные представления о человеке на всем протяжении первой половины нашего века. Оно же характеризовало западное искусство и литературу.

2. Крайняя неустойчивость и противоречивость, которую буржуазная философская, социально-политическая и эстетико-художественная мысль обнаружила в важнейшем для человечества вопросе «Что такое человек?», ее судорожно-резкие «шараханья» от «дионисийского» принципа к «аполлонийскому», от одной односторонности и крайности к диаметрально противоположной — все это ярко и выразительно свидетельствовало об общем кризисе сознания капиталистического Запада, о далеко зашедшем «заболевании» его культуры. Последнее не могло не сказаться и на литературно-художественных процессах, обостряя болезненные антиномии литературы и искусства Запада.

3. Хотя резкое противоборство этих двух начал (персонифицируемое веберовской концепцией человека, с одной стороны, и шпенглеровской — с другой) имело место уже в первой четверти XX в., доминирующими — в общем

в целом — оставались и в последующем философские, социологические и литературно-художественные устремления, апеллирующие к одному из них — «аполлонийскому» началу. Победа примитивного и кровавого «дионисийства» в фашистской Италии и гитлеровской Германии, на время отрезвившая буржуазную интеллигенцию других стран и несколько охладившая ее «дионисийский» пыл, способствовала торжеству «аполлонийства» с присущим ему гипертрофированным индивидуализмом. Результатом этой гипертрофии индивидуальности, в атмосфере которой высшим принципом оказался принцип индивидуальной свободы человека, явился экзистенциализм. Возникший во Франции в период второй мировой войны в результате трансформации немецкой экзистенц-философии, он приобрел в первое послевоенное десятилетие характер общеевропейской моды, вызвавшей к жизни широкое литературно-художественное устремление, так или иначе апеллировавшее к экзистенциалистской концепции человека.

4. Ренессансно-романтический аристократизм и гиперындивидуалистическое богоборчество «левых» экзистенциалистов, приведшие их к этическому релятивизму и нигилизму, вызвали в рамках культуры государственно-монополистического Запада резкую критику со стороны влиятельных католических кругов. В противоположность экзистенциалистам их католические критики выступили с антиэлитарных позиций, не желая терять связей с массами, которые подвергались разоблачительской критике со стороны экзистенциалистски настроенных противников «массового общества». Католицизм, официально предавший анафеме экзистенциалистскую концепцию человека, оказался более дальновидным, чем философские представители последней, которые (например, Сартр и его единомышленники) со временем сами отреклись от гипертрофированного индивидуализма. Однако и католическая концепция человека не смогла удержать власти над умами. Она явно не выдержала конкуренции ни в борьбе с антиклерикальными критиками самого понятия «личность», ни в соперничестве с некритическими апологетами «массового общества».

5. Экзистенциализм встретил резкое неприятие и критику не только со стороны официальных церковно-религиозных кругов, но и со стороны «лево»-радикальной

(и отчасти даже «лево»-экстремистской) «неомарксистской» оппозиции государственно-монополистическому капитализму, прежде всего со стороны представителей Франкфуртской школы. Близкие к экзистенциалистам в их оппозиции «массовому обществу», сложившемуся на почве государственно-монополистического капитализма, франкфуртские «неомарксисты» — Хоркхаймер, Маркузе, Адорно и др. — отличались от них в решении проблемы личности. Они заявляли, что принцип личности и личной свободы, к которому апеллировали экзистенциалисты, является исторически несостоятельным (ибо личность, или «самость», потерпела, по их убеждению, окончательное и бесповоротное поражение), а потому теоретически ложным и политически вредным. Истинным выражением этого обстоятельства они считали самые крайние, нигилистически ориентированные устремления художественного «авангарда» — дадаизм и сюрреализм, экспрессионизм и «экспрессивный» абстракционизм. Социальная философия Франкфуртской школы была (и осталась) философией «авангарда», существующего за счет саморазоблачения, самодеструкции искусства и литературы. Смысл этого «парадоксального» существования искусства франкфуртские теоретики видят в том, что оно, дескать, «моделирует» безнадежное положение личности (или, что для них то же самое, индивидуальности) в условиях «позднего», т. е. государственно-монополистического, капитализма.

6. В ходе эволюции франкфуртского «неомарксизма» совершалась (уже не в первый раз, если вспомнить О. Шпенглера и аналогичные тенденции в искусстве и литературе 20-х годов) переориентация буржуазного сознания с «аполлонийского» ницшеанского принципа на «дионисийский». Она совпала с нарастанием — в рамках этой версии «неомарксизма» (да и в буржуазном сознании вообще) — «лево»-фрейдистских мотивов с характерной для «левого» фрейдизма переакцентировкой концепции человека на основе абсолютизированного «принципа удовольствия». Такой поворот, который привел к новому «решению» проблемы человека, получил не только философское («левый» фрейдизм), но и литературно-художественное выражение в перерастании «авангардизма» в «неоавангардизм», выступавший с позиций прямого и немедленного растворения искусства в «жизни» (под которой, как

мы увидим дальше, понималась главным образом «лево»-экстремистская политика или «культурная революция» в духе Мао).

7. Процесс переосмысления концепции человека на основе фрейдовского «принципа удовольствия», предвосхищенный ранними работами В. Райха и Э. Фромма (не говоря уже о работах «левых» сюрреалистов), достиг своей кульминации у Г. Маркузе, начиная с его «Эроса и цивилизации» (1955). Эта кульминация совпадала с конституированием «общества потребления» не только по времени, но и по внутреннему содержанию преобразований, произведенных «левыми» фрейдистами в буржуазном сознании. Данное обстоятельство позволяет рассматривать последних в качестве идеологов «потребительского общества», которым собственные теоретические построения представлялись радикально «антибуржуазными».

Новый подход к решению проблемы человека должен был стать знаменем всех тех социальных сил, которые рассматривали «потребительское общество» как «революционное отрицание» государственно-монополистического капитализма, как «бунт» против его «последнего оплота» — западной культуры. Эти силы и стали источником «нового левого» экстремизма с соответствующим, богемно-люмпенским типом бунтарства.

В рамках настоящей главы мы не можем одинаково подробно рассмотреть все узловые моменты охарактеризованной выше эволюции. Да это и не нужно, если учесть, что некоторые из них, например связанные с экзистенциалистской концепцией личности, уже получили достаточно детальное освещение в нашей литературе[10]. Поэтому мы сосредоточим внимание главным образом на послевоенном (после второй мировой войны) отрезке описанной эволюции и только на тех узловых фигурах, которые наиболее важны в контексте данной монографии.

Мы возьмем мотив «конца человека». Здесь обращает на себя внимание одно весьма любопытное обстоятель-

---

[10] См. *Гайденко П. П.* Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963; Современный экзистенциализм. М., 1966; *Великовский С. И.* Грани несчастного сознания. Театр, проза, философская эссеистика Альбера Камю. М., 1973; *Киссель М. А.* Философская эволюция Ж.-П. Сартра. Л., 1976.

ство. Мотив этот звучал все громче, становясь доминирующим по мере конституирования «общества потребления». Уже один этот факт, быть может, больше всего свидетельствовал об эфемерном характере «потребительской цивилизации», широко рекламировавшейся буржуазными идеологами в 50-х годах. В конце 50-х — начале 60-х годов идея «смерти человека» вызвала модное поветрие в интеллектуальных кругах капиталистического Запада, сопровождавшееся своеобразной конкуренцией — кто дальше уйдет в ее развитии. Как пишет лидер современного французского персонализма Ж.-М. Доменак[11], в художественной сфере этот процесс отмечен именами Ионеско, Беккета, Роб-Грийе и других видных представителей авангардистской литературы и искусства, которые не только взяли на себя роль свидетелей «аннигиляции» человека (и человеческого начала вообще), но и пожелали утвердить эту «аннигиляцию» в качестве отправного пункта своих творческих исканий, оказавшись, таким образом, вольными или невольными апологетами зафиксированных ими явлений.

В философии, по мнению Доменака (он имеет в виду главным образом французскую философию), сторонниками двусмысленной идеи «смерти человека», явно превращавшейся в «провокационный лозунг», выступили Леви-Стросс со своим «этнологическим дикарем», который стал у него основным элементом отрицания гуманизма; М. Фуко, элиминировавший в книге «Слова и вещи» человеческое начало точно так же, как он «устранил» в более ранней работе «История безумия» различие между разумом и сумасшествием; Л. Альтюссер, попытавшийся представить Марксово учение в качестве «теоретического антигуманизма», и неофрейдист Ж. Лакан. В политике носителями идеи «смерти человека», реализуемой в форме экстатического самораств орения индивида в «акте бунта», по Доменаку, стали гошиствующие студенты, из рядов которых вышли, как известно, «левые» экстремисты анархистского, маоистского и неотроцкистского толка. Общим знаменателем для всех этих устремлений, с помощью которого они были разменены на ходячие монеты массового сознания, стало, согласно Доменаку,

---

[11] *Domenach J. M.* The Attack on Humanism in Contemporary Culture. — «Concilium», 1973, v. 6, N 9.

«варварство контркультуры», в которую выливается ныне на Западе «молодежная субкультура» (отсек «массовой культуры», создаваемый специально для молодежи с помощью ее «идолов»).

Сказанного вполне достаточно для того, чтобы представить важность и актуальность критического анализа комплекса проблем, связанных с положением личности и культуры на Западе. Они, как видим, совсем не академические, ибо оценка на Западе «ситуации человека» в XX в. время от времени «провоцировала» попытки обращаться с человеком соответствующим образом: вслед за разговорами о его «конце» неизбежно возникали поползновения и в самом деле «покончить» с ним. В этих случаях становилось особенно очевидным, что мысль стоит гораздо ближе к делу, чем это можно предположить. Вот почему в последующем рассмотрении нас будут интересовать не только пессимистические констатации «судьбы индивидуальности», каковых так много нынче на Западе, но и с каких позиций, в рамках какой «концепции человека» они осуществлены.

2. Католицизм перед лицом «человека массы»

В 1950 г. в Западной Германии вышла небольшая, но весьма симптоматичная книжка известного католического философа Р. Гвардини «Конец Нового времени. Опыт ориентации»[12]. Автор книги — и уже здесь резко выявляется особенность его подхода в отличие от элитарного, скажем ортегианского, — не склонен оценивать появление «человека массы» на сцене мировой истории чисто негативным образом, хотя и не намерен простодушно закрывать глаза на сопровождающие этот процесс опасные тенденции. Прежде всего он возражает против рассмотрения «современной массы» по аналогии с тем «бесформенным человеческим множеством», которое в Новое время составляло фон для «отдельных высокоразвитых индивидов», т. е. для тех Цезарей Борджиа и Бенвенуто Челлини, Наполеонов и Гете, которым удалось реализовать свою уникально-неповторимую субъективность в противоположность «многим, слишком многим», служив-

[12] *Guardini R.* Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung. Würzburg, 1950 (Neunte unveränderte Auflage, 1965). Работа цитируется по последнему изданию.

шим для них пьедесталом (если не материалом, когда речь заходила о политике).

По мнению Гвардини, «обыденный» человек Нового времени хотел бы реализовать себя таким же образом, как это делали «аристократические» (в самом широком, а не только «кровно-наследственном» смысле слова) представители его эпохи, но не достиг этого в силу различных внешних обстоятельств. Он не смог «развить свою личность», реализовать ее «во вне» — в «материале» истории, в «металле и камне» эпохи. В этом и видит Гвардини решающее отличие «бесформенного множества» индивидов, которым судьба не предоставила шанс «состояться», от «массы в современном смысле», для представителей которой подобного рода «самореализация» уже не является ни внутренней потребностью, ни идеалом, действительно придающим смысл их существованию, пробуждающим их волю к борьбе.

Если «бесформенное множество» индивидов Нового времени возникло как результат эмансипации человека от всех и всяких зависимостей (в том числе и от тех, от коих, быть может, и не следовало бы эмансипироваться), то «масса», появление которой ознаменовало конец этих времен, представляет собой, согласно Гвардини, результат совсем иным образом направленного процесса. Она — результат «структурирования» упомянутого «множества» на основе научно-технического развития путем соотнесения сил и способностей, влечений и потребностей людей с «функциональной формой машины», машинообразной крупной промышленностью вообще[13]. Во избежание недоразумений автор книги о конце Нового времени подчеркивает с самого начала, что такого рода «соотнесенность» характеризует и «самых высокоразвитых представителей массы», тех, кто «творит этику массы и формирует ее как стиль»[14], т. е. тех, кому в «ренессансную эпоху» предстояло бы стать избранными судьбой аристократами самореализации.

К «человеку массы» — в толковании этого словосочетания Гвардини — уже неприменимы представления об индивидуальности и субъективности в возрожденческом смысле (с характерным для последнего акцентом на экс-

---

[13] *Guardini R.* Das Ende der Neuzeit, S. 66.
[14] Там же.

тенсивность, бесконечность, беспредельность — «безмерность» — саморазвертывания человека). Этому социально-историческому типу совсем не свойственно стремление к утверждению уникальности, реализуемой как в неповторимом облике индивида, так и в оригинальности его поведения и своеобразии «образа жизни». Наоборот, он принимает «рациональное планирование и нормирование» жизни в соответствии с требованиями крупного промышленного производства («машинного производства», по выражению Гвардини) как нечто разумное[15], правильное и само собой разумеющееся, как естественное русло его самоосуществления. Столь же мало характеризует «человека массы» желание «положить в основу своей жизни собственную инициативу»[16]. Он более склонен отправляться от программ, которые «задают» ему многочисленные организации: включенный в них, направляемый ими «человек без индивидуальности» вовсе не находится в непримиримом конфликте с ними, отыскивая и здесь способы осуществления своего бытия.

Тем не менее взгляд Гвардини на процесс становления нового социально-исторического типа — «человека массы» — далеко не безоблачен. Автор книги о конце Нового времени прекрасно видит те утраты, которыми сопровождается этот процесс, даже по сравнению с не очень-то обожаемым им «ренессансным человеком», для которого характерны индивидуализм, эгоцентрическое самоутверждение личности. Нельзя не ощутить, например, меланхолического чувства, которым окрашено рассуждение Гвардини о том, что у «человека массы» рождается своего рода «инстинкт» — не выделяться в качестве носителя индивидуальных особенностей, оставаться анонимным носителем коллективного духа, поступать так, будто своеобразие является не только источником многочисленных опасностей, но и началом «всякой неправды»[17].

У Гвардини вызывает явную тревогу то, что в буржуазном обществе исчезает «уважение перед частной жизнью людей», которая все глубже и «тотальнее» охватывается статистикой и становится предметом администрирования, — тенденция, в пределе чреватая опасностью фашизма. И все-таки в противоположность мыслителям,

[15] Там же, с. 67.
[16] Там же.
[17] *Guardini R.* Das Ende der Neuzeit, S. 67.

более органически связанным с «ренессансным образом человека»[18], он не считает, что эти потери привели к деградации личности, если иметь в виду ее истинное ядро — лицо, к утрате (или хотя бы «деформации») ее божественного начала. В этом смысле «человек массы» не представляется католическому мыслителю менее достойным, заслуживающим меньшего внимания и уважения к его потенциям и устремлениям, чем «ренессансный индивид», который действительно выглядит более впечатляющим, однако не с этической, а только с эстетической точки зрения.

Ограниченность эстетической точки зрения на «ренессансного человека», боровшегося за свою безграничную самореализацию на протяжении всего Нового времени, заключается в том, что эта точка зрения покоится на сознательно-бессознательном забвении тех «многих, слишком многих», за счет которых реализовали себя отдельные «титанические личности». (И Ницше, один из немногих, развивших эстетическую точку зрения со всей последовательностью, не остановившись перед чудовищностью выводов, убедительно показал, что означает она на деле). Что же касается Гвардини, то как религиозный философ он не может не противопоставлять ей этическую точку зрения, согласно которой нельзя отвлечься от тревожащего совесть вопроса о том, как же быть с этими «многими», справедливо ли то, что им не удалось реализовать смысл своего бытия, открыть и утвердить божественное начало, таящееся в каждом из них.

В самом деле, для тех, кто не лишен нравственного чувства, не может остаться неуслышанным голос «униженных и оскорбленных». Тот, кто услышал этот голос, будет подводить баланс приобретений и утрат личности, происшедших в ситуации «конца» Нового времени, отправляясь не от одного, а по крайней мере от двух полюсов «кончающегося» «ренессансного человеческого типа».

Так и пытался поступать Гвардини при оценке перехода от «возрожденческого» индивида к «человеку массы». Последний не выглядел уже слишком ужасающе, будучи сопоставленным не только с пышно расцветши-

[18] Здесь можно вспомнить об Ортеге-и-Гассете, с одной стороны, и таких франкфуртских теоретиках, как М. Хоркхаймер и Т. В. Адорно, — с другой.

ми «прометеями», не только с романтизированными «героями» Нового времени, но и с теми «униженными и оскорбленными», за счет которых продолжал свои попытки «всесторонней самореализации» «ренессансный человеческий тип».

В середине XX столетия такой подход представлялся оправданным еще и тем не лишенным резона соображением, что «слишком многие» исчислялись уже не сотнями тысяч и даже не миллионами, а десятками и сотнями миллионов. Эти «цифры» должен был ставить на карту новый цезарь, коль скоро он по-прежнему собирался «реализовывать себя» на возрожденческий манер. Становилось само собой понятным: пусть уж лучше захиреют и увянут «нереализованные» уникальные способности и «творческие потенции» подобного персонажа, но останутся в живых десятки и сотни миллионов людей, имеющих право на жизнь гораздо более несомненное, чем его право на «безграничную самореализацию».

У Гвардини аналогичный вывод носит характер призыва к самоограничению и «новой дисциплине», полемически противопоставленного возрожденческому требованию «безмерного и беспредельного» самоосуществления, сохранявшего свою непреложность вплоть до «конца» Нового времени. Для него было очевидным, что такое самоосуществление неизбежно происходило за счет массы людей. В этой же связи католический философ выдвигает требование «аскезы» власти, «власти над самой властью», которое он противополагает макиавеллевски-ницшеанской абсолютизации «воли к власти», истолкованной — опять же в духе Ренессанса — в качестве высшей человеческой способности.

Возникает, однако, вопрос: суждено ли вообще сохраниться личности в строгом смысле этого слова в «век масс», когда создается впечатление, что «анонимность», так пугавшая людей раньше, обещает вовсе утратить свои отталкивающие черты? Не находится ли все то, что содержится в характеристике «человека массы», в гораздо большем противоречии с личным началом, с «ядром» личности, чем это представляется автору книги о конце Нового времени? Впрочем, и сам Гвардини не пытается уклониться от этого вопроса, более того, он выдвигает его в центр своих размышлений о перспективе человека.

В середине XX столетия перед человеком, согласно

убеждению католического философа, раскрываются две возможности. Либо он вовсе утратит себя как личность, «без остатка» растворясь в механической совокупности выполняемых им машинообразных функций, либо ему удастся «дистанцироваться» от них, сохранив себя от распыления, сосредоточившись в себе самом — хотя бы и ценой отказа от «развертывания» вовне, от экстенсивного творчества «внешних форм». Правда, человек, сохраняющий «ядро» личности за счет такого самоограничения, мало похож на «всесторонне развитую» личность в возрожденческом смысле слова.

Гвардини вообще склонен отказаться от понятия личности, которое представляется ему накрепко связанным с ренессансом и Новым временем, а значит, и с идеей экстенсивного «саморазвертывания». Более уместным представляется ему в данном случае понятие «лицо», с которым католический философ связывает метафизическое «ядро» личности, сохраняющееся и после «ликвидации» последней (точно так же, как оно существовало, по мнению автора книги, и до того, как возникла личность в нынешнем ее понимании, унаследованном от Возрождения).

Важнейшая особенность «лица», определяющая его решающее отличие от «личности», — это, согласно Гвардини, самоконцентрация индивида, сосредоточение центра тяжести в себе, т. е. в отношении к богу, а не к миру (отношение к миру перестало уже гарантировать отнесенность человека к богу, как это было у пантеистически настроенных возрожденцев). Такая самоконцентрация «лица» была для Гвардини тождественна его дефиниции, самоопределению в противоположность «самоутрате», грозившей, по мнению католического мыслителя, экстенсивно и экстравертированно устремленной «личности» и действительно приведшей ее к крушению. Речь шла, следовательно, о «собирании» в «скудной, но прочной» оболочке углубленного в себя «лица» всего того, что было распылено «личностью», овладевшей «внешним миром» (да и то достаточно условно), но потерявшей «свою душу», свое отношение к абсолютному.

Что означает все это в аспекте социально-психологическом — лучше всего раскрывается при сопоставлении сказанного с современными буржуазными социологическими концепциями, апеллирующими к понятию роли и

представляющими личность как «совокупность ролей»[19]. Индивид, выступающий как совокупность разнообразных, часто исключающих друг друга ролей, — генерал, отдающий распоряжение о бомбардировке населенного пункта, и активный член какого-нибудь благотворительного комитета; чадолюбивый отец семейства, достойный супруг, исполняющий все свои «функции», и в то же время «командировочный любовник», реализующий вдали от дома свои «неосуществленные потенции», — каждый раз оказывается перед жестокой необходимостью: для того чтобы «оптимально функционировать» в одной из ролей, он должен забыть обо всех остальных, во всяком случае о тех, которые более всего противоречат выполняемой им в данный момент. Это значит, что он должен забыть и о самом себе в тех ролях, которые исполнял день или час, даже несколько минут назад и которые ему придется скоро играть снова. Иначе неизбежны «сбои»: жену он начнет называть именем любовницы, любовницу — именем жены, в благотворительном комитете говорить голосом военной команды, а размышляя о том, стоит ли отдать приказ о бомбардировке населенного пункта, вспоминать, что и там, по-видимому, есть ни в чем не повинные старики, женщины и дети.

Но такое «беспамятство» означает утрату чувства самотождественности, собственного «лица», которое дается лишь отнесением непрерывного потока «душевных переживаний» к чему-то устойчивому, неизменному, абсолютному. Оно означает, что человек ухитрился выработать в себе привычку к переживанию такой утраты как свободы для новых и новых «самореализаций» в новых и новых ролях. Это значит утратить себя как нечто единое и целостное: рассыпать, распылить, аннигилировать свою «самость» в многообразных ролях, исключающих одна другую, забыть о возможности, необходимости и нравственной обязанности быть тем, кто имеет право говорить о себе в каждый данный момент «я», утверждая тем самым не просто формальное «равенство» с самим собою, но и ответственность за себя перед «всеми остальными».

---

[19] *Parsons T.* The Structure of Sozial Action. Glencoe, 1949; *Dahrendorf R.* Homo soziologicus: Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. — *Dahrendorf R.* Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie. München, 1967.

Именно такого рода «развертыванию» личности «вовне» Гвардини и противопоставляет личное самоограничение, дефиницию «лица», т. е. углубление личности в свое «внутреннее», осуществляемое на путях «аскезы» и последовательно проведенного разрыва с «волей к власти».

Здесь следует сделать некоторые пояснительные отступления, дающие возможность хоть как-то приблизиться к пониманию того, что имел в виду католический философ, когда говорил о «лице». В книге Гвардини это понятие характеризуется не столько в отношении к его собственному специфическому содержанию, сколько в «отношении к другому», к тому, чем «лицо» не является, т. е. к «ренессáнсно» толкуемой личности. Когда же философ хочет подчеркнуть собственный смысл понятия «лицо», он пользуется метафорами, среди которых чаще других фигурирует «окликнутость» человека богом. Средоточием личности, сохраняющимся, по Гвардини, и в «лице», является то, что каждый человек вне зависимости от того, удалось ему реализовать себя или не удалось, уже «окликнут богом», т. е. находится в определенном отношении к нему; в свете этого отношения и проступают черты его «лица», которое он должен сохранить. Это «минимум», который остался от роскошествовавшей в своих многообразных самопроявлениях «ренессансной личности» и благодаря которому «человек может еще оставаться человеком»[20], даже в качестве «массовидного» индивида. «Лицо» — это не аристократическая привилегия, не подарок судьбы, позволяющий одним реализовать свою индивидуальность, а другим — нет; это не призыв к безграничной «самореализации» во что бы то ни стало и не оправдание «титанического» своеволия. Это, по мнению католического мыслителя, не больше, но и не меньше, чем «верность» человека своей коренной обязанности — быть носителем начала более высокого, чем он сам со своей оригинальностью и уникальностью, во всем неповторимом сочетании своих многообразных свойств и качеств.

Учитывая охарактеризованную выше установку, легче понять стоическое спокойствие, с каким католический философ решает коренную проблему XX в., как она формулируется на Западе, — проблему неизбежного сниже-

---

[20] *Guardini R.* Das Ender der Neuzeit, S. 69.

ния ренессансного уровня культуры в век масс и массовых движений. Он полагает, что связанное с такой постановкой вопроса рассуждение об органически-нерасторжимой связи «великих ценностей» с ограниченным числом людей («аристократия», «элита» и т. д.) неизбежно переносит центр тяжести с важнейшего и первостепенного в плоскость вторичного и производного. Проблема культуры как средства сохранения человеческого «лица» в ситуации «конца» Нового времени, сопровождающейся опасной тенденцией полного обезличивания (а то и прямого обречения на голодную смерть) миллионов людей, переносится в плоскость реализации индивидуального «богатства» и личностной «мощи». (К тому же реализация становится тем более сомнительной в нравственном отношении, что достичь ее можно лишь ценой утраты «лица». Что толку человеку от того, что его произведение тиражируется в миллионах экземпляров, если у него самого нет «лица», а у его творений — «души»; и не производит ли кошмарного впечатления это наполеоновское завоевание «рынков культуры» телами без души, т. е., попросту говоря, трупами.) Культура в наш век — это, согласно Гвардини, то, что помогает сохранить свое «лицо» каждому, а не отдельным избранным, ибо «окликнут» каждый, а не только тот, в ком обнаружился гений. Каждому предоставлен этот «личный шанс» как нечто безусловное, чему следует предпочесть все остальное, и культура призвана способствовать тому, чтобы он не был упущен.

Каждое «лицо» неповторимо. Гвардини не считает необходимым специально доказывать этот тезис, считая его очевидным для всякого, кто привык неторопливо вглядываться в человеческие лица. Но это совсем не возрожденческая «неповторимость», так много несущая в себе от чисто «природного» многообразия. Это, как пишет философ, незаместимость человека в акте принятия ответственного решения, исполненное высшей серьезности сознание того, что никто не может сделать за индивида его нравственный выбор, который нельзя ни перепоручить другому, ни «разделить» с другим. Печать такой незаместимости и делает каждое лицо абсолютно непохожим на иное. Это своеобразие, гораздо более глубокое и радикальное, чем то, которое утверждала «ренессансная личность», устремленная только «вовне». Раз это так,

рассуждает Гвардини, то имеем ли мы право считать ограничения, налагаемые на ренессансные культурные ценности ростом «массы людей», аргументом против этого роста? И если культурный уровень тысячи человек оказывается ниже уровня десяти, то получаем ли мы в связи с этим право говорить, что следовало бы родиться только этим десяти, что только они имеют право на существование?

С ренессансной точки зрения поставленный вопрос решается в пользу десятка счастливых баловней судьбы: остальным «не следовало бы» появляться на свет, а коли уж они все равно появились, то пусть послужат пьедесталом для счастливой десятки, материалом ее «исторического творчества». Последовательно антиренессансная позиция приводит Гвардини к диаметрально противоположному выводу: если каждое «лицо» неповторимо и эту неповторимость оно способно утвердить в любых условиях, то хорошо, чтобы «людей было больше»[21].

Иначе говоря, «общество масс», т. е. общество, в котором бок о бок живут миллионы людей, выступает в глазах католического мыслителя как нечто не только неизбежное, но и нравственно оправданное.

3. «Христианский гуманизм» и ренессансная «модель» человека

Если сопоставить написанное против «личности» от имени «лица» в книге о конце Нового времени с тем, что сказано против «самости», например, в «Диалектике просвещения» Хоркхаймера и Адорно[22], то можно констатировать следующее. С одной стороны, имеет место известное сходство «антиличностной» ориентации авторов обеих книг в том смысле, что «личность» не рассматривается ими ни как единственная, ни даже как наиболее оптимальная форма внутреннего конституирования человека. В описаниях ситуации, в которой оказалась буржуазная личность в XX в., нельзя не заметить чувства удовлетворения, отдающего «рессентиментом», у Хоркхаймера и Адорно менее, у Гвардини более тщательно скрываемым. С другой стороны, именно на фоне этого сходства

[21] Там же, с. 70.
[22] *Horkheimer M., Adorno Th. W.* Dialektik der Aufklärung. Amsterdam, 1947.

выявляется глубокая пропасть, разделяющая эти книги. Связана она не только с тем, что в книге о конце Нового времени мы имеем дело с ортодоксально-религиозным (и «стабилизационным»), а в «Диалектике просвещения» — с нонконформистски-атеистическим (и «кризисным», «революционаристским») сознанием. Дело в том, что, как это ни парадоксально, но фактически Хоркхаймер и Адорно не представляют себе иного способа внутреннего конституирования индивида, кроме «личностного», откристаллизовавшегося в Новое время и глубже всего выразившегося в протестантской этике индивидуального труда и личной ответственности.

Авторы «Диалектики просвещения» универсализировали способ индивидуально-личностного структурирования, распространив его на всю историю развития человека, понимаемого в качестве самосознающего и самотождественного индивида. Поэтому они рассматривают кризис индивидуальности в период «позднего капитализма» как ее «тотальное» саморазрушение, ничего не оставляющее ни от прежней формы, ни от прежнего содержания индивидуально-личного начала вообще. Отсюда настроение безысходного пессимизма и абсолютного отчаяния, овладевающее Хоркхаймером и Адорно по поводу гибели «буржуазного индивида», которому они не могут противопоставить никакой новой формы индивидуального конституирования человека. Они невольно стремятся до бесконечности продлить «миг» падения индивида, его балансирование на грани бытия и небытия, несмотря на всю кошмарность этого «мига».

У Гвардини ситуация, в которой оказывается буржуазная личность в XX в., и перспектива выхода из нее освещаются совсем иным, отнюдь не безысходно-пессимистическим образом. Смысл «кризиса личности» состоит в высвобождении ее «ядра» — «лица». Перспективу выхода из этого кризиса католический мыслитель видит в углубленной духовной самоконцентрации человека, которая в случае успешного осуществления может рассматриваться как поднятие индивидуальности на более высокий, чем «ренессансный», уровень.

Для понимания оценки Гвардини «конца» Нового времени и сопровождающих его социальных и антропологических метаморфоз существенно важно иметь в виду историческую перспективу. Человеческий тип, сформиро-

ванный Новым временем, не представляется Гвардини ни единственно возможным, ни «оптимальным», ни даже обладающим какими бы то ни было решающими преимуществами перед человеком иных времен, особенно перед средневековым человеком. Наоборот, в качестве наследника и преемника той критики, которой средневековый католицизм подверг формирующегося буржуазного индивида — поклонника чистогана, стяжателя и накопителя, Гвардини акцентирует внимание скорее на утратах, чем на приобретениях, сопровождающих исторический процесс «самореализации» ренессансной личности в условиях капитализма. В этом отличие оценок ситуации индивида в «конце» Нового времени католическим философом и теми, кто сознательно или бессознательно продолжал ориентироваться на ренессансную «модель» человека как наиболее истинную.

Для представителей этой ориентации рассуждения Гвардини о «лице», призванном прийти на смену «личности», не представлялись ни убедительными, ни обнадеживающими. Достаточно яркое свидетельство тому — книга другого католического мыслителя, Г. Марселя, «Деградация человека»[23], вышедшая год спустя после «Конца Нового времени».

В центре внимания этого автора, сочетавшего католические симпатии с «непреодоленными» элементами возрожденчества, находится как раз тот пункт, который настолько слабо обоснован в концепции Гвардини, что может считаться ее ахиллесовой пятой. Марселя интересует вопрос, насколько свободен человек XX столетия и действительно ли он по-прежнему «незаместим» в акте принятия нравственного решения, скажем (если взять случай, предельный с точки зрения Марселя) в решении вопроса о том, стоит ему кончать жизнь самоубийством или нет. Он полагает, что в наше время в распоряжении «технократов» находятся такие средства воздействия на индивида, которые дают возможность лишить его возможности принять свободное решение даже в этом случае. Он не свободен и там, где, согласно стоикам, коренилась его последняя свобода: свобода «перестать быть», когда условия человеческого бытия перестают отвечать чело-

---

[23] Цит. по немецкому изданию: *Marcel G.* Die Erniedrigung des Menchen. Frankfurt a. M., 1964.

веческому достоинству; свобода избежать необходимости подчиняться чужой воле, сколь бы мощной и всесокрушающей она ни была. В «оруэлловском мире», навстречу которому, согласно философу, «технократы» ведут Запад, стоическая позиция исключается, ее фундамент рушится вместе с этой последней свободой: «убежать в небытие» невозможно — не пустят.

Автор книги о деградации человека убежден (в противоположность Гвардини и в полном согласии с авторами «Диалектики просвещения»), что средства психологического давления на личность, созданные с помощью современной науки и техники, делают вполне возможной подмену «личностного» акта нравственного решения столь же «безличным», сколь и безнравственным «решением», навязывая индивиду «выбор», потребный власть предержащим.

Но коли так обстоит дело в «предельном» случае, то что говорить о привычных, банальных, обыденных ситуациях, когда человек вообще не задумывается о границах, пролегающих между действительно свободным (и в этом смысле «аутентичным») поступком и действием, продиктованным «извне» — обстоятельствами, приказом, принятой без размышлений догмой и т. д. И если все это верно в отношении стоически настроенных одиночек, тщетно пытающихся устоять на позиции, которая прежде казалась (и была) совершенно несокрушимой, то что говорить о «массах», которые, по Марселю, как раз и созданы с помощью «техники лишения человека его достоинства», техники «замещения» его в акте свободного решения, «выведения» его за пределы самого себя.

В отличие от Гвардини автор книги о деградации человека убежден, что «человек массы» полностью утратил не только личность и ее отдаленное подобие. Собственно говоря, выражение «человек массы» и означает, по Марселю: «человек, лишенный личного начала». Эта точка зрения, как видим, практически выводит французского мыслителя за пределы не только католицизма, но и христианского вероучения вообще. (И простая замена названия «христианский экзистенциализм» на «христианский сократизм», которую Марсель произвел после папского осуждения экзистенциализма в 1950 г., не меняет сути дела.)

Действительно, с таким пониманием «массового чело-

века» французский философ оказывается гораздо ближе к языческому представлению, господствовавшему в эллинском мире, согласно которому существуют «свободнорожденные граждане», с одной стороны, и люди, лишенные права на свободу, — рабы и «варвары» — с другой. Обладателями «лица» со всеми вытекающими отсюда последствиями не только правового, но и нравственного порядка оказывались только «свободнорожденные», остальные не имели его. Здесь обнаруживалась граница марселевской концепции деградации человека в XX столетии: мыслитель, выдвинувший ее, не мог оставаться в рамках христианского миросозерцания, как бы он этого ни хотел; и чем дальше развивал он свое представление о «массовом человеке», тем больше обнаруживалась его несовместимость с христианским учением о человеческой природе. Книга о деградации человека обнаруживает полную разнонаправленность двух основных ее постулатов: 1) «только... личность поддается воспитанию»[24] и 2) «человек массы», т. е. «обыденный» индивид «массового общества», не есть и не может быть личностью, ибо основное его отличие — отсутствие личностного начала. Иначе говоря, с «массой» и ее типическим продуктом — «массовым человеком» уже ничего не поделаешь; воспитывать следует лишь тех, кому — в виде совершенно непонятного исключения — удалось сохранить личность. На того, кто более всего нуждается в воспитании, махнули рукой; тот же, кому повезло, кому в силу счастливого стечения обстоятельств удалось остаться личностью, пусть воспитывается и развивается дальше с помощью других «удачников».

Это противоречие пронизывает едва ли не всю теоретическую конструкцию Марселя. Тезис, определяющий марселевское отношение к «массе», имеет форму категорического утверждения: «человек лежит в агонии»[25]. В нем выражено умонастроение, глубоко родственное духу «Диалектики просвещения». Это уже даже не ницшеанский «героический пессимизм», а полное отчаяние. То, что Марсель предлагает современному человеку как положительную альтернативу, кажется подчас самому

---

[24] Там же, с. 16.
[25] Там же, с. 19.

автору «последним туалетом, который осужденный совершает перед казнью» [26].

Подобно многим другим представителям христианской критики «массового общества» (и здесь ему вряд ли стал бы возражать Гвардини), Марсель считает, что единственной гарантией человеческой свободы является связь индивида с трансцендентным, т. е. тем, что находится за границами «мира вещей», от которого не в силах отрешиться «массовый человек», видящий в нем все начала и концы своего бытия. «В горизонте» этой связи, говоря словами Хайдеггера, и конституируется внутренний мир индивида и сам он как личность. Но — и здесь решающее отличие автора книги о деградации человека (как и всех эсхатологически настроенных критиков капитализма — и христианских и антихристианских) от Гвардини — Марсель понимает эту связь слишком узко, выталкивая за пределы «отношения к трансцендентному» «многих, слишком многих», отказывая им в личностном начале.

Условием становления личности, по Марселю, является творчество, и только творчество (истолкованное к тому же как «создание нового»). Занимаясь такими «повседневными» делами, как рождение ребенка, его воспитание (исполненное совсем не творческих, а «бытовых» забот), человек не может почувствовать себя личностью. Здесь наиболее резко обнаруживается сектантский и элитарный характер критерия, на основе которого Марсель пытается решить, кто является личностью в наш век, а кто — нет. Поэтому и получают от него «право» считать себя личностями только представители «творческой интеллигенции». На фундаменте этого «права» французский философ развивает свою идею «новой аристократии», с которой он связывает перспективу избавления элиты от уравниловки «массового общества» [27].

Несмотря на сознательно акцентируемые Марселем средневековые ассоциации, вызываемые идеей «новой аристократии», сама она отнюдь не христиански-средне-

---

[26] *Marcel G.* Les Hommes contre l'Humain. Paris, 1951, p. 172.

[27] «. . .Безусловно необходимо, — пишет Марсель, — чтобы вновь образовалась аристократия, ибо следует иметь в виду ужасный факт, что уравниловка может существовать только на самых низших ступенях иерархии, ибо нет и не может быть никакой уравниловки, направленной вверх» (*Marcel G.* Die Erniedrigung des Menschen, S. 211).

векового происхождения. Четкое разделение на «низших» и «высших», подчеркивание противоположности между «аристократией» и «всеми остальными» восходят к специфически языческим элементам платонизма, заостренным резко выраженным, полемически заявленным (в чем не нуждалось средневековье) ренессансным аристократизмом, в котором пошатнувшийся было аристократизм крови и традиции получил новый импульс к дальнейшему развитию, слившись с пробивавшим себе дорогу аристократизмом «духа», «творчества» и «новаторства». Независимо от того, хотел этого Марсель или нет, он предложил чисто «возрожденческое» решение вопроса о личности в «век масс»: воспитывать следует лишь воспитанного (т. е. уже сознающего себя как личность), «развивать» — лишь развитого. В основе альтернативы «омассовлению», «обезличиванию» человека лежало молчаливое убеждение в непреодолимости разрыва между «личностью» и «человеком массы».

Между тем эта альтернатива могла вообще утратить свое значение, поскольку не было никаких гарантий того, что «массовый человек» не будет воспроизводиться во все более возрастающих масштабах и не обгонит по численности тех, кого можно считать «личностями» в марселевском понимании. При таком «соотношении сил» Марселю оставалось только отделить тех, кого он считал обладателями «личности», от «всех остальных», захваченных, по его мнению, нивелирующим процессом «омассовления» и «обезличивания». Для этого нужно было возвести некий барьер между ними, который позволил бы «иерархизировать» общество, отделив «низшие ступени иерархии» от «высших».

Как видим, несмотря на то что Марсель хотел бы в качестве лояльного католика представить свою критику «массового общества» как продолжение и развитие христианской (в частности, христиански-средневековой) традиции критики «буржуазного духа», образ «творческой личности» оказывался, по сути дела, новым вариантом ренессансного толкования католической концепции человека. В этой — скорее экзистенциальной, нежели теоретической — привязанности к ренессансной «модели» человека заключается столь глубокое родство между Марселем и Бердяевым, что их обоих можно отнести к одному и тому же ответвлению христианской критики капитали-

стической цивилизации. Для краткости назовем его «возрожденческим».

В замкнутости горизонта марселевских и бердяевских представлений о человеческой личности рамками ее «ренессансной модели» — глубочайший корень эсхатологизма, одинаково характерного для Бердяева и Марселя [28] и сознательно утверждаемого ими в качестве непременной черты христианского мировоззрения [29]. И у того, и у другого в основе эсхатологического даже не мировоззрения, а мироощущения лежало неосознанное отождествление «ренессансной личности», действительно потерпевшей поражение в «век масс», с личностью (или, как выразился бы Гвардини, «лицом») вообще. Отсюда их убеждение в том, что личность, как таковая, «кончилась», а, стало быть, наступило нечто напоминающее не просто «конец» Нового времени, а конец времен.

Ориентация на ренессансный образец бросается в глаза, когда Марсель начинает расшифровывать понятия «аристократия» и «аристократическая мораль». Оказывается, наибольшее впечатление произвели на него именно эстетические характеристики аристократии — честь, гордость и т. д., к тому же стилизованные в «ренессансную эпоху» (в особенности во времена Ницше).

Восхищаясь «гордостью» испанцев, которая кажется ему признаком истинного аристократизма, культивированного средневековым католичеством [30], Марсель вовсе забывает о том, что отношение христианства к «гордости» вообще было по крайней мере «амбивалентным». Благочестивый христианин безусловно предпочел бы «гордости» смирение (добродетель, которая вообще отсутствует в марселевском перечне аристократических качеств). Он

---

[28] И бердяевскому и марселевскому эсхатологизму не было чуждо стремление искать надежду «по ту сторону» отчаяния. Эта установка очень близка пресловутому «чем хуже — тем лучше»: чем более радикальное поражение потерпело человечество, тем ближе «конец времен» со всеми вытекающими отсюда последствиями. Но, пожалуй, с еще большей отчетливостью эта точка зрения выразилась в размышлениях о кризисе западной цивилизации П. Тиллиха, в частности в его книге «Потрясение основ» (*Tillich P.* The Shoking of the Foundations. L., 1963).

[29] См. *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947; *Marcel G.* Die Erniedrigung des Menchen. S. 169—180.

[30] *Marcel G.* Die Erniedrigung des Menchen, S. 198.

обратил бы внимание на то, что «гордость» находится в опасной близости к «гордыне», которую христианство всегда считало одним из величайших грехов. И если бы Марсель действительно стоял в данном случае на позициях упомянутого христианина, он никогда бы не начал своего рассуждения об «аристократической морали» (понятие само по себе противоречивое с христианской точки зрения, так как означает, что в основу морали положен не религиозный принцип, а какой-то иной, скажем «сословный») ни с «чести», ни с «гордости». Начать с этих добродетелей можно, лишь стоя на позициях либо античного (языческого), либо «ренессансного» (возродившего античность и в этом пункте) представления об этических свойствах личности.

Аскетизм христиански-средневекового понимания этики, связанный с выдвижением на первый план «самоограничительных» моральных требований, вообще чужд Марселю. В этом смысле он находится целиком под влиянием литературных реминисценций, связанных с эстетизацией психологии испанского идальго, что и побудило Марселя усматривать абсолютную утрату человеческого достоинства там, где человек, воспитанный в духе аскетического самоограничения и «смирения», склонен видеть лишь предельное испытание этого достоинства, навязанное внешними силами. Так, Марсель, совершенно убежденный в «истинности» католичества, не принял всерьез известное рассуждение Августина о том, что монахиня, изнасилованная пьяными солдатами и переживающая случившееся с нею как свой абсолютный грех, остается в глазах поистине верующих не только совершенно невиновной в грехе «прелюбодейства», но и не утратившей своего человеческого достоинства («личности», в марселевской терминологии).

Представители христианской критики буржуазной цивилизации, в особенности ее «позднекапиталистической» формы, оказываются подчас во власти образа «ренессансного человека», т. е. такой «модели» личности, для которой характерно индивидуалистическое, а, стало быть, в конечном счете буржуазное представление о человеческой свободе и «самореализации» индивида. Это, как мы убедились, приводит упомянутых критиков к самым разнообразным антиномиям и парадоксам в области культуры и философии. В этом отношении особенно показателен

персонализм, ведущие теоретики которого, начиная с его основоположника Э. Мунье, тщетно пытаются выстроить непротиворечивую концепцию «христианского гуманизма».

В персоналистском варианте «христианского гуманизма» становится осознанным неосознанное тяготение христианских философов типа Марселя и Бердяева к ренессансной «модели» личности. В связи с этим выносится на свет «дневного сознания» противоречие между возрожденческим гуманизмом и христианством и предпринимаются серьезные усилия для того, чтобы преодолеть его, обосновав принципиальную возможность (и необходимость) соединения христианства и гуманизма как единственно конструктивной альтернативы современному кризису личности и апеллирующей к ней культуры.

Ж.-М. Доменак — преемник Мунье на посту главного редактора персоналистского журнала «Эспри» — пытается осуществить эту задачу следующим образом. Во-первых, он стремится истолковать понятие «гуманизм» таким образом, чтобы приглушить его антихристианские элементы, которыми характеризовался и эллинистический и ренессансный гуманизм, а также гуманизм Прудона, Сартра, Камю и др. (и уж тем более гуманизм Маркса и Энгельса). Во-вторых, он хочет доказать, что если раньше гуманизм был направлен против христианства (ибо гуманисты прошлого не осознавали, что их атака на христианство ведется «во имя христианских ценностей»), то теперь он вступает в связь с христианством, поскольку этот союз становится необходимым перед лицом их общего врага — антигуманизма. Доменак склонен даже говорить о существовании «единого фронта» христиан и марксистов в интересах защиты традиционных ценностей культуры, труда, нации, семьи [31].

В этой связи не будет лишним сослаться на известное «Письмо о гуманизме» М. Хайдеггера [32], в котором изложена существенно иная точка зрения. Хайдеггер не без основания относит появление собственно гуманизма (в качестве цели осознанного устремления) к эпохе римской республики, где с помощью этого понятия «человечный

---

[31] *Domenach J. M.* The Attack on Humanism in Contemporary Culture. — «Concilium», p. 22.

[32] *Heidegger M.* Über den «Humanismus». — *Heidegger M.* Platons Lehre von der Wahrheit. Bern. 1954.

человек» противопоставлялся «варварскому». Этим «человечным человеком» был, как пишет Хайдеггер, римлянин, облагороженный при помощи того воспитания и образования, которое давали ему греки (времен позднего эллинизма), преподававшие в римских философских школах. Таким образом, согласно хайдеггеровскому изысканию, гуманизм оказался специфически римским явлением, возникшим в результате «встречи римского духа с образованием позднего эллинизма» [33].

Этот гуманизм и был возрожден в итальянском Ренессансе XIV и XV вв. (а потом продолжен и развит в Новое время, поэтому оно и было названо «ренессансной эпохой»). Эллинизм в самой поздней форме, получившей штамп «римского духа», «присутствовал» в ренессансном гуманизме. Гуманизм Ренессанса, как и эллинистически-римский, противопоставлял «человечность» «варварству», но в качестве последнего, не без ехидства заметил Хайдеггер, выступало уже не варварство «некультивированных народов», а «мнимое варварство готической схоластики средневековья» [34].

И здесь не произошло «смыкания» христианства с гуманизмом, которое Доменак (и его предшественники из числа «христианских гуманистов») стремился отыскать в прошлом, хотя бы в виде тенденции. Принятие наполовину «гуманизированными» папами возрожденческого гуманизма не имело сколько-нибудь прочной и глубокой основы как в христиански-средневековой традиции, так и в раннем христианстве. В обоих случаях гуманизм отличается от христианства ощущением своей «исключительности», из которого вырос и возрожденческий аристократизм, и элитарность более поздних времен. Разделение на «свободнорожденных» и «варваров», приобретающее все новые и новые образы и обличья, постоянно преследует ренессансный гуманизм как метафизическая вина его «предков». Эта метафизическая вина и определяет историческую судьбу возрожденческого гуманизма (с неизбежностью предстающего в качестве буржуазного гуманизма), жестко очерчивая его границы, безжалостно отмеряя ему его век. С этим никак не хотят считаться

---

[33] Там же, с. 62.
[34] Там же.

«христианские гуманисты», не говоря уж о том, чтобы сделать отсюда все необходимые выводы.

Рассмотренные попытки «христианских гуманистов» терпят крах, наталкиваясь на одно и то же обстоятельство, которое не хотят принимать во внимание Доменак и его «единомышленники». Современный «антигуманизм», в котором они видят основного носителя кризисных тенденций культуры капиталистического Запада, своими глубочайшими корнями уходит в традицию возрожденческого гуманизма и буржуазного гуманизма вообще. Более того, все, что у теоретиков «христианского гуманизма», например у Доменака, фигурирует в качестве антигуманизма, вливается в общее русло умонастроения, в рамках которого ныне в форме его отрицания утверждаются традиции буржуазного гуманизма.

4. Антигуманизм как форма самоотрицания буржуазного гуманизма

Вспомним, кого перечисляет Доменак из представителей антигуманистического направления современной западной культуры, т. е. из тех, для кого «смерть человека» уже не рассматривается как одна из возможных перспектив и не оплакивается, как это было раньше, а просто «удостоверяется» и утверждается в качестве «факта», который и должен стать отправным моментом дальнейшего «культурного творчества». Предтечами нынешних антигуманистов этот философ-персоналист считает Ионеско и Беккета — художников, у которых уже трудно различить, оплакивают ли они «смерть человека», призывают ли они своих современников противостоять этой тенденции, или рассматривают ее как единственно возможную, как окончательный приговор истории, не подлежащий обжалованию [35].

Провозвестником «новой волны» антигуманизма, продолжавшей затем нарастать на протяжении по крайней

---

[35] Более отдаленных предвестников этого поворота Доменак видит в таких художниках-авангардистах, как Пикассо, Эрнст, Чирико и др., которые уже в начале века «иллюстрировали» (а может, и утверждали?) «смерть человека» в своих произведениях. В аналогичной связи он упоминает также теоретика и практика «театра жестокости» А. Арто, а также близких к нему по духу апологетов «бессознательного» из числа сюрреалистов.

мере пятнадцати лет, Доменак считает известного французского писателя Роб-Грийе, который еще в 1958 г. подверг критике экзистенциализм за его гуманистические «пережитки»[36]. Беккет, Ионеско и Роб-Грийе, засвидетельствовавшие падение человечности до «нулевого уровня», выступают у Доменака как предшественники Леви-Стросса, Фуко и Лакана[37].

Эти философы рассматриваются лидером «христианского гуманизма» как участники массированной атаки на гуманизм, которая велась под лозунгом «смерти человека». Доменак, хорошо помнящий о кошмарах фашистского варварства, не без основания называет этот лозунг «провокационным». При этом особую тревогу у него вызывает не только то, что провозвестниками антигуманистического устремления оказались «наиболее рафинированные представители культуры» (ставшие, таким образом, ее «наиболее яростными противниками»), но и то, что поворот этот был с энтузиазмом встречен широкими слоями интеллигенции и студенчества. Сложная структуралистская и неофрейдистская аргументация в защиту тезиса о «смерти человека» позволила придать наукообразную форму вновь возродившейся моде на «антикультуру». Люди помоложе подхватили ее как «теоретическое обоснование» необходимости учинить «бунт» против культуры. В итоге оказалось, что представители «антигуманизма» (и антикультуры) — как теоретического, так и практического — образовали достаточно широкий «фронт», причем тем, кто в него входил, была обеспечена поддержка еще более значительного круга буржуазной интеллигенции.

Аналогичная тенденция была отмечена и в «новейшей» культуре США, причем отмечена достаточно авторитетным свидетелем — Д. Беллом, одним из авторов кон-

---

[36] Критикуя экзистенциалистов за то, что они, «прикрываясь абсурдом», потихоньку восстанавливают человеческий характер, Роб-Грийе ратовал за то, чтобы человек изображался в литературе точно так же, как любая другая «вещь», в крайнем случае как насекомое в ряду других насекомых.

[37] Доменак полагает, что «новый роман», в котором упразднены не только личность, но также история и время вообще, — это прототип зарождавшегося тогда структурализма, его предвосхищение, ибо в «новом романе» воплотилась та же тенденция «тотальной ликвидации» индивида.

цепции «постиндустриального общества»[38]. Американский социолог смотрит на ситуацию, сложившуюся в культуре капиталистического Запада в связи с нарастанием в ней нигилистических (антигуманистических и антикультурных) устремлений, еще более мрачно, чем французский философ-персоналист. Белл полагает, что речь идет уже не просто о тенденции в западноевропейской культуре — «модернистской» (с начала 20-х годов) и «постмодернистской» (с начала 60-х годов), а о культуре в целом, которую в отличие от традиционной он называет «враждебной культурой»[39]. Последняя, согласно глубокому белловскому убеждению, уже одержала полную победу над традиционной западной культурой. В этом смысле «авангардизм» существует уже не как течение в культуре, ибо, по мнению социолога, вся культура стала «авангардистской» (т. е., если пользоваться доменаковской терминологией, «антигуманистической»). Авангардистская «враждебная культура» замещает традиционную; ее главенствующая роль в социальных изменениях становится общепризнанной.

Официальная буржуазная культура, по утверждению Белла, не может противопоставить «враждебной культуре» ничего более или менее значимого. В этом смысле она потерпела крах: под натиском «враждебной культуры» не выдержали самые глубокие ее основания. И этот процесс захватил не только так называемую «высокую» (или «элитарную») культуру. Согласно впечатлению Белла, авангардистские поборники «враждебной культуры» сумели распространить свое влияние и на широкую институциональную сферу культуры: издательства и журнальные редакции, музеи и картинные галереи, театры и киностудии; они вышли и в университеты — к массовой студенческой аудитории. Современный авангардист на Западе уже перестал быть «гонимым одиночкой» или «непризнанным гением». Он оказался представителем господствующей, хотя и «враждебной» официально поощряемой традиции культуры — ситуация, бросающая на

---

[38] *Bell D.* The Coming of Post-industrial Society. A Venture in Social Forecasting. N. Y., 1973; *Bell D.* The Cultural Contraditions of Capitalism. — Capitalism To-Day. N. Y., 1971.

[39] Этот термин Белл заимствует у Л. Триллинга (*Trilling L.* Beyond Culture. N. Y., 1965, p. XIII).

его «революционность» и «нонконформизм» тень глубокой двусмысленности.

Важнейшую идеологическую особенность «враждебной культуры» Белл видит в том, что она с самого начала (т. е. с первых шагов «модернистского движения») предлагала себя как альтернативу религии, более того, как единственно возможную в наш век форму религиозности: антитеистической религиозности, утверждающей себя на трупе «умершего бога»[40]. Рассматриваемая идеология представляет собой осуществленную пародийным образом реализацию двух идей XIX в.: (1) сенсимонистской идеи замены религии искусством и в той мере, в какой религия заключает в себе нравственное содержание, этического — эстетическим; и (2) романтической идеи, согласно которой эстетический способ постижения мира является самым высоким, а, следовательно, художник есть наиболее адекватный представитель и «олицетворитель» истины в последней инстанции. И действительно, по мере того как число «мастеров культуры» (а проще, функционеров «культурного производства») стало измеряться сотнями тысяч и даже миллионами и соответственно богемный образ жизни перестал быть чем-то исключительным, став образом жизни «многих» из числа обслуживающего персонала капиталистической «индустрии культуры», модернистское умонастроение начало восприниматься на религиозный манер. Распространенность его в художественной и околохудожественной среде создавала у многих впечатление несомненности принципов, лежавших в его основе, их «абсолютной достоверности»: модернизм становится предметом веры и миссионерских устремлений. «Институционализированной» формой, в какую отлился этот своеобразный тип антитеистической религиозности, и стала «враждебная культура».

Глядя на нарисованную Доменаком и Беллом картину кризиса буржуазной цивилизации, переросшего в общий кризис западной культуры, нельзя не согласиться с ними в том, что картина эта очень близка к оригиналу. Но в противоположность тому, что думает Доменак (у Белла

---

[40] Самоутверждение модернизма осуществлялось по старому принципу: «Король умер — да здравствует король!», «Бог умер — да здравствует бог!» (с тем, правда, уточнением, что на место бога теперь выдвигался «антибог»).

здесь диаметрально противоположная точка зрения), линия, развивающаяся в западной культуре XX в. под знаком идеи «конца человека» (начиная с авангардизма начала нашего столетия и социологизированного фрейдизма В. Райха через сюрреализм А. Бретона и «театр жестокости» А. Арто вплоть до неофрейдизма Лакана, структурализма Р. Барта и «варварства контркультуры»[41]), не столь уж радикально противоположна принципам ренессансного гуманизма, буржуазного гуманизма вообще.

В основе, в глубочайшем фундаменте вышеупомянутой «идеи» лежит именно возрожденческий «образ человека», возрожденческая «модель» личности. Не видя представителей этого типа личности «окрест себя» (а такой личности действительно уже нет), современные «возрожденцы» и пришли к выводу о крахе личностного принципа, личного начала вообще. В той мере, в какой они продолжали настаивать на этом выводе как на «абсолютной достоверности», они с логической необходимостью превращались в антигуманистов. Более того, они неизбежно должны были стать нигилистами, поскольку в основу своих рассуждений и «критик» положили «Ничто» («негативный абсолют») — отсутствие или (оно же, но взятое в активной, агрессивной своей ипостаси) отрицание всего человеческого, личностного. Нужда, превращенная в добродетель, была принята за панацею от всех бед.

Здесь и произошло то, что породило одну из основных доменаковских иллюзий. Представители современного антигуманизма, превратившиеся в нигилистов, начали абсолютизировать свое отрицание личности, изображая всякое единство, всякую самотождественность личности как нечто «насквозь» буржуазное, индивидуалистски-своекорыстное и т. д. По этой причине, уже начиная с идеологов «хиппизма» 50-х годов, современные антигуманисты выдвигают в качестве «врага человечества № 1» принцип «я», принцип «лица» вообще, призывая совер-

---

[41] Выражение Доменака. «Можно отметить, — писал Белл, — имея в виду идеологию «контркультуры», что крайние формы «нового сознания», получившие свое выражение в «The Making of a Counterculture» Т. Розака и «The Greaning of Amerika» Чарльза Рейча, обнаруживают отчетливую враждебность культуре» (*Bell D.* The Coming of Post-industrial Society, p. 377).

шить против него «тотальную революцию», с тем чтобы утвердить на его месте безличный принцип (фрейдовское «оно»)[42], и причем утвердить не «вне» человека, а именно «внутри», в душе каждого, так чтобы человеку уже некуда было деться от торжествующей Анонимности.

Объединение в рамках единого антигуманистического потока противников как «буржуазного» (шире — «гуманистического») образа личности, так и самого принципа «индивидуального лица» и подтолкнуло мыслителей типа Доменака к ошибочному выводу о том, что в XX в. (в особенности теперь, когда борьба с гуманизмом вышла далеко за пределы спора о ценностях и культуре, когда под вопрос поставлен «разум, как таковой», начало разумности вообще, «всякая связная мысль» и т. д.) вновь возникла почва для объединения гуманистического и христианского устремлений.

Но именно здесь Доменака, как и всех «христианских гуманистов», естественно, должно было ожидать глубокое разочарование. Ибо, как это ни парадоксально, но «новейшей», «современной» формой буржуазного гуманизма оказывается в наш век не что иное, как антигуманизм М. Эрста и В. Райха, А. Арто и Ж. Дюбюффе, Р. Барта и М. Фуко, Г. Маркузе и идеологов «контркультуры» — словом, всех тех, кого Доменак с полным правом причисляет к общему атеистически-нигилистическому течению (делая не вполне понятные и не вполне убедительные оговорки для одного лишь Сартра).

В самом деле, атеизм упомянутых представителей рассматриваемого течения (превратившийся сегодня в последовательный антитеизм с богоборческой тенденцией трансформации в религию небытия, отрицания) уходит своими корнями в ту самую «атеистическую доктрину XVIII в.», которую сам же Доменак в свою очередь выводит из гуманизма. В пользу нашего заключения говорит и другое обстоятельство. Речь идет о том — уже фиксированном нами — факте, что теоретики западного антигуманизма XX столетия настолько порабощены ренессансно-гуманистической философией личности, что скорее готовы примириться с «тотальной ликвидацией» индивидуально-

---

[42] Кстати, между фрейдовским «оно» («es») и хайдеггеровским «ман» (принципом толпы) дистанция не столь велика, как это может показаться: в основе обоих принципов лежит безличностное анонимное начало.

личного начала вообще, чем отказаться от этой философии ради иного, более широкого, всеобщего и универсального понимания личности. Больше всего об этом обстоятельстве говорит приверженность современных западных антигуманистов принципу «безграничной самореализации», которым европейская культура обязана именно возрожденческому, буржуазному гуманизму.

Увидев абсолютный предел своих возможностей в осуществлении принципа «безграничной самореализации», отчаявшиеся возрожденцы XX в. попытались все же найти способ его утверждения. Встав на путь «сжигания» того, чему поклонялись, они обрели таким образом желанную перспективу «самоосуществления», реализуемого с ренессансной безмерностью и безграничностью. То, что стало невозможным осуществлять в положительной форме — в форме культурного творчества на путях развития традиций Ренессанса, теперь осуществляется негативным образом — путем разрушения культуры Запада, все более глубокой деструкции идеалов и ценностей, лежащих в ее основании. Антигуманизм оказывается «ренессансным гуманизмом», изменившим свой вектор на противоположный и, превратив культуру в антикультуру, совершающим отныне свое движение в обратном порядке. Это движение вспять изначально провоцировалось лежащим в основе «возрожденческого гуманизма» языческим натурализмом, так что и в данном случае современный антигуманизм не порвал с ренессансной традицией.

Нигилистически-антигуманистическое устремление, конституирующееся в виде «враждебной культуры», предстает как своего рода «антимир» в мире «формальной рациональности», как «антиразум» в мире «технического разума», а если взять шире, в глобальном масштабе, — как «телемская обитель», где буквально «все дозволено», в мире всевозможных (часто неизбежных) ограничений и нужд, в котором подчас не дозволяется даже элементарно необходимое. Этого глобального фона, на котором высвечивается суть лозунга экстатически утверждающей себя «вседозволенности», и не учитывают буржуазные критики «враждебной культуры», например тот же Белл.

А без него рассмотренная авангардистская «антикультура» предстает гораздо более «антибуржуазной», чем это есть на самом деле. И действительно, в ситуации

гипертрофии принципа «формальной рациональности». порождающей иллюзию всесилия «технического разума» (как это имеет место в развитых капиталистических странах), иррационалистический бунт против «рациональности» вообще, разумности, как таковой, еще может представляться оправданным как «перехлест» в критике «буржуазной рациональности» и «буржуазного разума». Но стоит только этот «бунт» взять на более широком фоне — не только против «разумности» вообще, но и против элементарных норм и правил человеческого общежития, — и он будет выглядеть совсем иначе. Теперь он предстает уже не как «антибуржуазная революция», а как нигилистическое отрицание принципов человечности, лежащих в основе не только европейской, но и любой другой культуры. И тут обнажается его реальная суть.

Неомодернизм 60-х годов (представляющий собой, по Беллу, «своеобразный логический предел философии модернизма») выступил в ситуации «общества потребления» как орудие окончательного — «тотального» — освобождения буржуазного индивида от остатков «протестантской этики» (да и всякой этики вообще), которая все еще мешала превращению его в абсолютно пластичного потребителя. Этот процесс, взятый в целом, как нельзя более соответствовал желаниям современных «евнухов промышленности» (по выражению Маркса), стремившихся расширить свои рынки сбыта путем более глубокого овладения потребителем на уровне его «подсознания».

Стремление «враждебной культуры» внедрить в «сознание масс» «богемные стили жизни», пользуясь «гигантским экраном средств массовой коммуникации», «искоренить» привычные «модели поведения» отнюдь не находится в противоречии с «потребительским» аспектом государственно-монополистического капитализма, хотя и конфликтует с его «производственным» (технически-рациональным) аспектом. Одним словом, в своем антикультурном и нигилистическом устремлении «враждебная культура» противоречит современному капиталистическому обществу ровно в той мере, в какой последнее противоречит самому себе, — в этом смысле она совершенно точный слепок с него.

5. «Враждебная культура», «левый» фрейдизм и «общество потребления»

Попытаемся теперь резюмировать сказанное о «враждебной культуре» под углом зрения того, какие общие изменения в понимании человека отразили «новейшие умонастроения», господствующие в ней. Первое, что обращает на себя внимание в данной связи, — это окончательная переориентация с «аполлонийского» (гипертрофированно-личностного) принципа на «дионисийское» — безличное, анонимное и в то же время экстатическое — начало. Второе обстоятельство заключается в том, что переориентация эта произошла под знаком возрастающего доминирования в западной культуре «дионисийских» тенденций философии жизни, истолкованных к тому же совершенно определенным, а именно гедонистическим, образом. Наконец, третье: если в рамках этих тенденций, представляющих собой поистине «вавилонское столпотворение» самых разноречивых и разноголосых идей, умонастроений, чувств и т. д., выделить некоторую равнодействующую, то таковой оказывается «левый» фрейдизм — истолкование фрейдовского учения в духе «левого» радикализма и воинствующего гедонизма (с его идеей «сочетания» политической революции с «сексуальной»).

Речь идет не только о том, что «левые» фрейдисты составляют подавляющее большинство в числе тех философов, социологов, культурологов и пр., на которых чаще всего ссылаются провозвестники «враждебной культуры». В сфере этой культуры имеют характер само собой разумеющихся и не требующих доказательств прежде всего и главным образом «лево»-фрейдистские идеи, понятия, представления и «ходы» мысли. Вот почему, подытоживая сказанное о том, какими путями западная философская, социологическая и культурологическая мысль пришла к «враждебной культуре» с соответствующей ей — столь же релятивистской, сколь и нигилистической — «концепцией человека», мы должны специально остановиться на вопросе о фрейдовском учении и его превращении в «левый» фрейдизм. В этой эволюции отражается самое важное и существенное не только в специфически философском, но и в социально-историческом смысле, что характеризует буржуазную «концепцию человека» после второй мировой войны, и особенно в 60-х годах.

Если попытаться осмыслить «фрейдистский бум», происшедший в культуре капиталистического Запада после второй мировой войны, то первое, что бросается в глаза, — это своеобразная корреляция между возрастанием (и в то же время определенной внутренней трансформацией) интереса к учению Фрейда, с одной стороны, и углублением — универсализацией — тенденций буржуазного общества, ведущих к тому, что западные социологи назвали «обществом потребления», — с другой.

Как в советской[43], так и в зарубежной[44] литературе, касающейся агрессивно-потребительского устремления, пробившего себе дорогу в современном западном обществе, уже отмечалось, что вместе с этим устремлением в буржуазном сознании выдвинулся на авансцену принцип, который прежде присутствовал в нем, но оставался в тени. Речь идет о гедонистическом «принципе удовольствия», если взять его в наиболее четкой — фрейдовской — формулировке, фиксирующей суть, ядро всякого потребительства. Расшифровывая этот принцип[45], Фрейд говорит о бессознательном стремлении индивида извлечь максимум наслаждений из каждого участка своего тела, из каждого органически-телесного отправления. На обывательском языке этот принцип расшифровывается категорическим требованием: «Бери от жизни все, что можешь!»

Само собой разумеется, выдвижение «принципа удовольствия» на передний план не могло происходить бесконфликтным образом, так как это грозило определенными опасностями для другого принципа, который до тех пор безраздельно господствовал в буржуазном сознании, — «принципа производительности», или, если сформулировать его более критическим образом, принципа «самоцельности производства», «производства ради производства».

Не так уж трудно заметить, что эти два принципа в известном смысле исключают друг друга: если один ориентирует человека на то, чтобы он трудился (таков важнейший императив буржуазно-протестантской «хо-

---

[43] См., в частности, *Давыдов Ю.* Гедонистический мистицизм и дух «потребительского общества». — Теории, школы, концепции. Художественное произведение и личность. М., 1975.

[44] *Bell D.* The Cultural Contraditions of Capitalism. N. Y., 1976.

[45] См. *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия. М., 1923.

зяйственной этики» — этики индивидуального труда), то второй призывает его потреблять, потреблять и потреблять (лозунг того буржуазного персонажа, которого Маркс назвал «евнухом промышленности»). Чем больше трудится человек, тем меньше времени и энергии у него остается, чтобы предаваться культу потребления. И наоборот, чем больше времени и энергии уходит у него на погоню за разнообразными «удовольствиями», тем меньше того и другого он может отдать продуктивному труду.

Эти два принципа могли более или менее мирно сосуществовать в общественном сознании капиталистического Запада лишь до тех пор, пока один из них — принцип «самоцельности производства» — в той или иной форме признавался главенствующим, тогда как другой («принцип удовольствия») рассматривался как подчиненный. Социальной основой относительно мирного сосуществования рассматриваемых принципов было их «разведение» по разным направлениям, отнесение их к различным слоям общества: «принцип удовольствия», взятый во всей его неурезанности, взывал главным образом к «высшим», господствующим классам, тогда как «принцип производительности» относится в первую очередь к «низшим», эксплуатируемым классам. Впрочем, при этом имелось в виду, что со своей стороны и капиталист-предприниматель, если он хочет, чтобы его предприятие процветало, должен трудиться, откладывая удовольствие «на завтра» и вкладывая деньги, предназначенные для «завтрашних удовольствий», в сегодняшнее дело. (Вспомним поведение Артамонова-старшего из горьковского «Дела Артамоновых», жизненное кредо Томаса Будденброка из манновских «Будденброков», наконец, поэтически-социологическое обобщение В. Маяковского: «Капитализм в молодые годы был ничего, деловой парнишка: первый работал — не боялся тогда, что у него от работ засалится манишка».)

По мере того как государственно-монополистический капитализм обнаруживал тенденцию конституироваться в форме «общества потребления», ситуация радикально менялась. Наступал конец «мирного сосуществования» «принципа производительности» и «принципа удовольствия», поскольку второй, вырвавшись на авансцену буржуазного сознания, претендовал теперь на ту же абсолютную значимость, что и первый; а там, где сталкивают-

ся два «абсолюта», мира между ними быть не может. Таким образом, во второй половине XX в. буржуазное сознание дало одну из самых глубоких трещин. Функционер капиталистического производства вступил в безвыходное противоречие с самим собою: в качестве «потребителя» он противостоял самому себе как «производителю», и, поскольку каждая из этих ипостасей предъявляла абсолютные требования к его «я», ему явно грозило раздвоение личности — синдром, чаще всего связываемый психопатологами с шизофренией. В этом плане поистине символическое значение имело то обстоятельство, что нарастание на Западе тенденций гипертрофированного потребительства сопровождалось, с одной стороны, ростом психических заболеваний, а с другой — скачкообразным возрастанием интереса к психопатологии вообще и фрейдовскому психоанализу в частности.

Приглядимся более внимательно к процессу самоутверждения «принципа удовольствия» в буржуазном сознании XX в. Посмотрим, почему именно фрейдизм оказался наиболее подходящей идеологической формой этого самоутверждения.

Говоря о том, что каждый из рассматриваемых принципов предъявляет к буржуазному сознанию «абсолютистские» требования, мы имеем в виду, в частности, и следующее обстоятельство. Поскольку каждый из этих принципов предполагает определенную совокупность требований к человеческому поведению, т. е. осознание этого поведения под определенным углом зрения, постольку он претендует на то, чтобы стать основой миросозерцания, системы представлений о человеке и его месте как в обществе, так и в природе.

«Принцип производительности» апеллировал к «модели» человека, понятого как свободная, нравственно ответственная и рационально ориентированная личность. В качестве высшего в человеке выступало его «я» («самость») — духовное, морально-разумное и разумно-моральное начало, подчиняющее себе все телесные влечения и склонности и допускающее их осуществление лишь в той мере, в какой это отвечает его основному устремлению: реализовать себя в деятельности, в труде, в конечном счете в накоплении капитала. Капитал же в свою очередь рассматривался и как источник благосостояния, и как источник уважения со стороны окружаю-

щих, коль скоро они воспринимали этот капитал как воплощение энергии, деловитости, бережливости и прочих этических качеств его обладателя.

В этой «модели», которая легла в основу буржуазной идеологии, взятой в ее классической форме, соответствующей восходящему капитализму, на первом месте стоят волевые качества характера, такие, как определенное самоограничение, отказ от немедленного удовлетворения влечений, суровая и жесткая целеустремленность и т. д., — словом, все то, что у М. Вебера фигурировало под термином «внутримирской аскезы». К этим качествам до сих пор взывает буржуазная идеология, когда имеет дело с «производителями» — трудящимися капиталистического общества. Правда, эти призывы оказываются тем менее эффективными, чем более очевидным становится несоизмеримость, вопиющий разрыв между индивидуальным трудом, личной инициативой, энергией, расчетливостью, с одной стороны, и современной организацией капиталистического производства — с другой.

Иначе говоря, «принцип производительности» (вся буржуазно-протестантская «хозяйственная этика» вообще) даже безотносительно к тому давлению, которое он испытывает со стороны противостоящего ему «принципа удовольствия», оказывается расколотым. Сегодняшний американец уже очень мало верит в то, что его индивидуальная воля и целеустремленность, его личная бережливость и расчетливость откроют ему перспективу стать капиталистом. И уже одно это не могло не способствовать известной расчистке почвы для самоутверждения «принципа удовольствия».

Принцип этот подразумевает «модель» человека, диаметрально противоположную буржуазно-протестантской, хотя и не «антикапиталистическую». Это принцип капитализма, но капитализма, выступающего в форме «общества потребления». Если взять эту «модель» в изображении тех, кто по меньшей мере настороженно относится к «принципу удовольствия» (Д. Белл), и тех, кто были его восторженными пророками (Г. Маркузе, Н. Браун, П. Гудмен, Т. Розак), то можно выделить следующие общие ее черты.

В основе этой модели лежит апелляция не к нравственно-духовному (морально ответственное и трезво-ра-

циональное «я»), а к «эстетически»-чувственному и, более того, к «брутально»-телесному началу человека. Это начало нельзя даже назвать личным, индивидуальным: оно скорее безлично, анонимно. Это фрейдовское «оно», стремящееся к максимуму наслаждений в единицу времени. Только это телесно-чувственное, вожделеюще-«страстное» начало может быть истинной субстанцией самодовлеющего влечения к удовольствиям, поскольку все «привходящие» соображения — нравственного или практически-рационального характера — могли бы лишь воспрепятствовать наслаждению, затормозить или даже вовсе исключить его. Это начало, а именно к нему апеллирует «евнух промышленности» в первую очередь, стремясь обойти нравственное и практическое сознание человека, оказывается высшим, единственно истинным в рамках рассматриваемой «модели человека».

Если буржуазно-протестантская «модель» отдает предпочтение активно-волевым и морально-разумным качествам человеческой личности, то гедонистически-потребительская берет человека на том уровне, где он уже не является личностью. В рамках этой «модели» он столь же «безличен», сколь и безответствен: он «одержим» страстями (делающими его как бы «невменяемым»). Так, согласно средневековому воззрению, утрачивал свое «я» человек, одержимый дьяволом (что, впрочем, не освобождало его от ответственности). Таким и хотел бы видеть человека «евнух промышленности»; «модель человека», которую предполагает «принцип удовольствия», — это и есть видение индивида глазами упомянутого «евнуха». Этого долго не хотели признавать «лево»-радикальные гедонисты, что и делало их «бунт» двусмысленным.

Впрочем, «евнух промышленности» где-то на заднем плане сознания всегда таил мысль о том, что его идеал «абсолютно пластичного» потребителя никогда не может быть реализован полностью, поскольку он знал, что «массовый потребитель» — это одновременно и «массовый производитель», а в качестве такового он должен удовлетворять всем требованиям, которые предъявляет ему «принцип производительности». Иными словами, «принцип удовольствия» в той форме, в какой он допускался и культивировался «обществом потребления», также был внутренне раздвоен: раздвоен смутным сознанием (оди-

наково владевшим и «евнухом промышленности» и «человеком вожделеющим») того, что он не может быть реализован целиком и полностью — в «неурезанном», так сказать, виде, поскольку «безграничное» потребление предполагает столь же «неограниченное» производство.

Как видим, оба принципа, борющиеся за «абсолютную власть» в буржуазном сознании второй половины XX в., оказываются одинаково противоречивыми (хотя и в разных отношениях и на различных основаниях). Это обстоятельство лишь обострило борьбу между ними. Отсюда дополнительные антиномии, характеризующие современное западное сознание, равно как и концепции его теоретических представителей — философов или социологов, публицистов или представителей «интеллектуальной романтики». Однако в контексте нашего рассмотрения интересна не эта антиномичность сама по себе. Важна идеологически-мировоззренческая форма, в которой она осмысливается, важны общие тенденции, характеризующие теоретическую мысль.

Если с этой точки зрения посмотреть на два рассмотренных нами устремления современного западного сознания, то бросается в глаза одно многозначительное обстоятельство. Эти устремления вполне адекватно могут быть описаны с помощью фрейдистской теории: не случайно одно из важнейших понятий Фрейда — «принцип удовольствия» — было прямо использовано нами при описании одного из этих устремлений, тогда как второе — «принцип реальности» — оказывается очень близким по своему содержанию тому, что в нашем описании фигурирует под названием «принципа производительности», «самовозрастающего производства», «производства ради производства» и т. д. Фрейдизм содержит понятия и представления, позволяющие адекватно выразить то, что совершается в буржуазном сознании в момент, когда в нем начинается открытое противоборство двух описанных устремлений; поэтому его трудно обойти при характеристике соответствующих явлений, правда взятых на уровне описания, а не объяснения.

Здесь кроется одна из весьма существенных причин того, почему западные философы и социологи, психологи и публицисты, писатели и художники все чаще и чаще обращаются к учению Фрейда («заново» открывая его для себя) по мере углубления и институционализации на

Западе тенденций «общества потребления». «Фрейдистский бум» 50—60-х годов — это не первое обращение западного сознания к учению Фрейда. Первый «бум» вызвали фрейдовские работы еще в 20-х годах, но тогда интерес к ним имел «элитарный» характер, который стал «массовым» лишь 30 лет спустя. Это симптоматичный факт именно в социологическом отношении. Он свидетельствует о том, что гедонистически-потребительские устремления, которые в 20-х годах характеризовали лишь узкие элитарные круги капиталистического Запада (о чем свидетельствует Белл, опирающийся на значительную литературу [46]), десятилетие спустя после второй мировой войны приобрели широкое распространение.

Популярность теории Фрейда уже в период первого «фрейдистского бума» многочисленные авторы, писавшие о фрейдизме, объясняли, во-первых, тем, что создатель психоанализа снял табу с обсуждения сексуальной проблематики. Во-вторых, Фрейд был одним из первых, кто поставил вопрос о смягчении (и даже отмене) ряда нравственных, культурных и т. д. запретов на некоторые сексуальные проявления, до него считавшиеся половыми извращениями. В-третьих, и это, быть может, самое важное в плане нашего рассмотрения, Фрейд решительно ограничил сознание, для того чтобы предоставить место «принципу удовольствия», гедонистическому устремлению вообще, хотя он тут же попытался поставить его в определенные рамки. В-четвертых, определив сферу «бессознательного» как область, где безраздельно властвует «принцип удовольствия», Фрейд открыл новую перспективу для социально-утопического мышления: отныне оно могло искать свою «обетованную землю» не в прошлом и не в будущем, а, так сказать, «здесь и теперь», в «бессознательном» каждого индивида. Обрести свою Утопию каждый мог, не покидая своей постели, размышляя о том, что ему приснилось, с помощью фрейдовского «Толкования сновидений». В-пятых, Фрейд драматизировал сферу «частной жизни» обыденного представителя «средних классов» (к которым принадлежал и сам), подняв, возвысив ее до уровня античной трагедии: «Эдипов комплекс», спроецированный Фрейдом в «подсознательную»

---

[46] *Bell D.* The Cultural Contraditions of Capitalism.

область человеческой души, давал возможность каждому переживать свою душевную жизнь как высокую трагедию.

Действительные трагедии, в которые было ввергнуто человечество с приходом к власти гитлеровцев, нацистские лагеря смерти и ужасы второй мировой войны — все это на долгие годы затмило постельно-комнатные драмы, патетизированные с помощью фрейдовских «комплексов», переносивших в мещанский быт античные мифологические ассоциации. Но в послевоенный период, по мере того как трагедия войны начала вытесняться из сознания драмами в среднебуржуазном доме или ограничиваться размерами двуспальной кровати, — а этому-то как раз и способствовала идеология «общества потребления» — фрейдизм вновь вошел в моду; то, что происходило на поле битвы, фрейдисты пытались объяснить с помощью схем «Эдиповой ситуации»: отец — мать — сын или мать — отец — дочь, намекающих на кровосмесительные «притяжения». Только теперь игра на аналогичных намеках перестала быть элитарно-аристократическим занятием немногих. С помощью средств массовой коммуникации к ней были приобщены «многие, слишком многие», что не могло не привести и к некоторым содержательным теоретическим трансформациям в лоне фрейдизма.

Разумеется, средства массовой информации, взятые сами по себе, отнюдь не повинны в возникновении моды на фрейдизм в 50—60-х годах. Причина этого в более глубоких процессах, совершавшихся как в самом западном обществе, так и в его сознании, хотя после того, как соответствующая мода возникла, люди, имеющие отношение к массовой информации, сделали все возможное, чтобы закрепить и распространить ее с помощью новейших технических средств. Почвой, на которой возникло фрейдистское умонастроение, выступившее в качестве не просто скоропроходящего модного поветрия, но в виде определенной идеологии, жизненной позиции, характерных для достаточно широкого общественного слоя, стало именно «общество потребления». Вызванная им к жизни «сексуальная революция» явилась как бы осуществлением «сексуально-революционных» утопий, возникших под влиянием фрейдизма еще в 20-х годах.

Речь идет не о той идеологизированной и мистифици-

рованной «сексуальной революции», о которой так много шумели «новые левые» экстремисты в 60-х годах, тревожа тень «сексуалистов-утопистов» 20-х годов. Речь идет о менее шумной, но гораздо более реальной и основательной «революции», которая произошла в половой морали и «сексуальных обычаях» капиталистического Запада в 40—50-х годах (а в США это началось еще раньше) под влиянием скачкообразно растущей урбанизации. Причем произошла эта «революция», конечно же, не без содействия средств массовой коммуникации, обеспечивавших широчайшую рекламу урбанизированному образу жизни, влекущему за собой «либерализацию» сексуальных отношений людей.

Ведь, пожалуй, самое главное и основное, что принесло с собой общество «сверхгородов» (мегаполисов), удешевленных товаров, кредита и всемерно стимулируемого потребительского спроса в сферу морального сознания государственно-монополистического Запада, — это культ чувственности, осязаемо-телесного наслаждения, который, естественно, не мог не обернуться культом «сексуального удовольствия», сексуальности вообще. В нем-то как раз и достигал своей кульминации гедонистически-потребительский принцип телесно-чувственного удовольствия, ставшего объектом почти мистического поклонения. Как свидетельствует Д. Белл в книге «Культурные противоречия капитализма», в «потребительском обществе», не без основания именуемом также и «обществом вседозволенности», традиционный буржуазный мотив приобретательства нашел свою столь же неожиданную, сколь и закономерную, кульминацию в сексе.

При всей внешней парадоксальности связи между приобретательством, издавна покоившимся на экономии и «сдержанности», с одной стороны, и сексом, который в глазах традиционно настроенного приобретателя-капиталиста всегда был источником всяческого расточительства, — с другой, в ней есть своя закономерность. Как только сын приобретателя-капиталиста, разочаровавшийся в возможностях «догнать и перегнать» своего отца в деле (а главное, и не склонный к этому в силу размягченности воли и утраты веры в идеалы буржуазно-протестантской этики), вступает на путь погони за чувственными удовольствиями, он, неожиданно уподобляясь

своему родителю, начинает искать наиболее «весомые» и «ценные» из них, т. е., выражаясь языком вульгарного гедонизма, те удовольствия, которые могут дать ему максимум наслаждения в минимальный отрезок времени. Таковыми, разумеется, оказываются удовольствия сексуального порядка.

Таким образом, в сфере потребительски-гедонистически ориентированной чувственности «сексуальные удовольствия» оказываются мерой всех иных чувственно-телесных удовольствий, т. е. играют ту же роль, что и деньги в хозяйственно-экономической сфере буржуазного общества. Эти «натуральные деньги» гедонистической чувственности подвержены тем же инфляционным бурям (вплоть до их полного обесценения), которым подвержены американский доллар, английский фунт стерлингов или французский франк. Так что и здесь приобретателю-гедонисту приходится «играть на повышение» курса «сексуальных удовольствий», сдабривая их возрастающей долей садизма, мазохизма и прочих извращений, призванных «осерьезнить» сильно подешевевший секс, связав его с опасностью и риском.

Как видим, «культ оргазма», пришедший на смену «культу богатства» [47] (но не отменивший, как это кажется подчас буржуазным социологам, а лишь несколько потеснивший и дополнивший его), в очень многих отношениях начинает смахивать на этот последний. Впрочем, это сближение в определенных отношениях не исключает углубляющегося противоречия этих двух культов и вызывает время от времени конфликты, подобные тем, которые возникли в лоне движения «новых левых», где созрела идея соединения «сексуальной революции» с политической, «взорвавшая» в конце концов и само это движение.

Нетрудно представить себе, в сколь значительной степени обстановка «культа оргазма» должна была подогревать интерес к Фрейду, поскольку возникала возможность перевода на фрейдистский язык целого пласта жизни, который прежде защищался от излишне откровенной «вербализации», а теперь, наоборот, лихорадочно выставлялся на всеобщее обозрение, ибо, согласно ходячему мнению, поддерживаемому на Западе средствами

[47] Там же, с. 70.

массовой коммуникации, то, что «ценно», должно быть скорейшим образом продемонстрировано «всем».

Добившись признания, «сексуальная жизнь» остро нуждалась в соответствующем языке: понятиях и представлениях, «ходах мысли» и словесных оборотах, которые позволили бы ей утвердиться в общественном сознании, «институционализироваться» в нем, представ как его обязательная принадлежность. Такой язык можно было найти только в сочинениях Фрейда, разработавшего его на базе определенного «мифа» о человеке. Иначе говоря, речь шла о языке, который вполне подходил бы для того, чтобы стать формой выражения целой идеологии — идеологии «потребительского общества», гедонизма, усматривающего последнюю истину в «оргазме». Однако для этого фрейдизм должен был претерпеть определенные преобразования, причем не столько в области языка, сколько в сфере скрывающихся под ним «мифологем».

Дело в том, что фрейдизм возник как попытка достичь компромисса между ригористской и рационалистской «хозяйственной этикой» капитализма, с одной стороны, и потребительски-гедонистической тенденцией, все громче заявлявшей о себе с начала XX столетия, — с другой. В связи с этим нельзя не согласиться с мнением буржуазных социологов, интерпретирующих фрейдизм как технику освобождения людей от психологических напряжений. Речь идет о напряжениях, испытываемых людьми, находящимися во власти принципов и требований классически-буржуазной «хозяйственной этики», вследствие потребительски-гедонистических устремлений, которые, прорываясь в протестантское сознание, нарушают его целостность.

Однако «компромисс», достигнутый Фрейдом, был временным и неустойчивым, как неустойчивым было равновесие между «принципом производительности» и «принципом удовольствия», достигнутое капитализмом в первой четверти нашего столетия. Почвой для этого равновесия была относительная неразвитость второго из этих принципов, связанная с неразвитостью гедонистически-потребительских тенденций, захвативших в тот период лишь узкие, «элитарные» круги буржуазного общества. Поскольку в 50—60-х годах эти тенденции распространились на все «общество потребления», насчитывающее многие миллионы людей, охваченных потребительским

«оргазмом», постольку упомянутое равновесие нарушилось [48]

Если психоаналитику Фрейду приходилось врачевать своих пациентов, озабоченных неожиданно появлявшейся у них склонностью к запретным удовольствиям и наслаждениям, доказывая им, что последние не так уж страшны и кошмарны, как они представляются их чересчур строгому и ригористичному «сверх-я», то психоаналитикам 50—60-х годов пришлось столкнуться с принципиально иной категорией невротиков.

Как свидетельствует Белл, в условиях «общества потребления» поводом для невротических переживаний, приводящих человека к болезненному самоанализу и побуждающих его обращаться к помощи психоаналитика, является не вопрос о влечении к запретному удовольствию, а отсутствие такого влечения, равно как и «влечения к удовольствиям» вообще (поскольку оно обязательно предполагает нынче бо́льшую или меньшую «запретность», которую все труднее найти в «обществе вседозволенности»). Человек, которого не влекут удовольствия, культивируемые «обществом потребления», который испытывает мало радости от служения «культу оргазма», считает, что его психика «не в порядке» и ему пора обратиться к психоаналитику. Иными словами, неспособность предаваться новым и новым удовольствиям (а она ведь должна возникнуть тем раньше, чем раньше началась погоня за наслаждениями) «снижает самооценку» [49] функционера «общества потребления». Это достаточно выразительно свидетельствует о том, насколько далеко зашло господство «принципа удовольствия» в современном западном сознании.

Казалось бы, все это означало окончательную победу фрейдовского психоанализа. Как и мечтал Фрейд, по мере углубления и универсализации тенденций «общества потребления» на Западе не только традиционная религия, но и традиционная мораль утрачивала свое значение в качестве душевной терапии и руководства для ин-

---

[48] Теоретической формой осознания этой антиномии, раскалывавшей как общественное бытие капиталистического Запада, так и его идеологию и мораль, и стал «левый» фрейдизм Маркузе и Брауна, Фромма и Розака, который сам очень скоро стал модным идеологическим поветрием.

[49] *Bell D.* The Cultural Contraditions of Capitalism, p. 71.

дивидуального поведения: все эти функции брала на себя психология, и прежде всего фрейдистски ориентированная психология. Но эта победа оказалась пирровой, началом конца «классического» фрейдизма. Шла речь не о большем или меньшем «облегчении» души пациента, мало-помалу «освобождаемой» от «репрессий» пуританизма (буржуазно-протестантской «хозяйственной этики» вообще), а о том, чтобы примирить человека с «репрессиями», навязываемыми ему идеологией «общества потребления», его «принудительным гедонизмом» (по выражению Белла).

Ситуация, с которой имел дело Фрейд, буквально перевернулась с ног на голову: отныне проблема заключалась не в защите «угнетаемого» «принципа удовольствия» от «агрессии» со стороны «принципа реальности» (и вырастающего на нем «сверх-я»), а в отстаивании последнего, поскольку ему грозило полное порабощение, если не истребление. Для такой ситуации «классический фрейдизм» уже не годился. Психоаналитик Фрейд, доживи он до конца 50-х годов, уже ничем не мог бы помочь своему новому пациенту. Теперь импотенция невротиков, с которой так часто приходилось встречаться Фрейду-психоаналитику, возникала отнюдь не от избытка моральных «репрессий», а скорее от «морального вакуума», от почти полного отсутствия каких бы то ни было моральных «напряжений», во всяком случае в «гедонистической» сфере. В этой ситуации среди психоаналитиков 50—60-х годов становилась модной «терапия весельем», «воспитание оргазмом» и т. д. — то, что опрокидывало все теоретические построения Фрейда. Вот где таится источник нападок на Фрейда, характерных для «фрейдовского бума» 50—60-х годов (в отличие от бума 20-х годов) — бума, который точнее было бы назвать «лево»-фрейдистским.

Теперь понятно, в чем заключается различие между «классическим» и «левым» фрейдизмом и чем, следовательно, отличается второй «фрейдовский бум» от первого как в социальном, так и в теоретическом отношении. Ясно, что «общество потребления» могло реализовывать свое основное устремление лишь за счет более или менее значительных компромиссов с государственно-монополистическим капитализмом, на почве которого оно возникло. Сколь бы далеко ни заходила идеология гипертрофи-

рованного потребительства, до каких бы нервных срывов ни доводила она своих наиболее доверчивых приверженцев, требуя от них новых и новых потребительских «оргазмов», «принцип удовольствия» не мог утвердиться в полном объеме, без ограничений. «Евнух» капиталистической промышленности, исподтишка подогревавший эту идеологию, финансируя соответствующую рекламу и даже теорию, хорошо сознавал, что этот принцип может реализовывать себя лишь в границах, поставленных «принципом производительности» и всем государственным аппаратом, стоящим на защите последнего, включая полицию и тюрьмы. Вот это-то обстоятельство и не устраивало «левых» фрейдистов, которым — как и всяким абстрактным идеологам — претило то логическое (да и социологическое) противоречие, на фоне которого осуществлялся «принцип удовольствия».

Перед лицом противоречия между «принципом производительности» и «принципом удовольствия», одинаково претендовавшими на «всего» человека, «левые» фрейдисты сделали безоговорочный вывод в пользу второго принципа. При этом они основывались на двух соображениях. Во-первых, в рамках фрейдовского психоанализа этот принцип как бы персонифицировал силы природы, к которой они питали неизъяснимую слабость, вполне, впрочем, понятную у жителей больших городов. Во-вторых, «принцип удовольствия» долгое время оттеснялся на задний план буржуазной «хозяйственной этикой», что открывало возможность для вывода, согласно которому он являлся «антибуржуазным», и даже «социалистическим», «коммунистическим», во всяком случае «революционным».

Справедливость требует вспомнить, что это как раз те постулаты, апеллируя к которым А. Бретон и другие «левые» сюрреалисты ревизовали учение Фрейда, пытаясь заставить «либидо» крутить жернова «мировой революции». (Попытка эта получила поддержку Троцкого.) «Левые» фрейдисты 50—60-х годов, ссылаясь на А. Бретона как на своего предшественника [50], не просто кокетничали «солидностью» своей традиции. Их реальная зависимость от сюрреалистической теории (и практики) была более глубокой, чем это представлялось им самим.

---

[50] Чаще других это делал Г. Маркузе.

И «левые» фрейдисты 50—60-х годов, и «левые» сюрреалисты относились безоговорочно-положительно к «принципу удовольствия» и бескомпромиссно-отрицательно, деструктивно-разрушительно к «принципу реальности» и связанному с ним «сверх-я». (Речь идет о том содержании буржуазного сознания, которому в переводе на социологический язык соответствует «принцип производительности».) Более того, и первые и вторые одинаково оценивали оба принципа «классического фрейдизма»: один из них («принцип наслаждения») они считали изначально-природным, тогда как второй представлялся им чем-то вроде «буржуазного отчуждения», «искажения», «извращения» первого. Нетрудно представить, сколь далеко идущими должны быть изменения, производимые в лоне «классического фрейдизма» на основе подобной «переоценки ценностей». В каком-то смысле можно даже сказать, что такая «переоценка ценностей», сопровождающаяся переосмыслением основных фрейдовских интуиций, есть отказ от главного в учении Фрейда. От этого учения остается только своеобразный язык, выработанный автором психоанализа для разговора с широкой публикой на эротические (а вернее, сексуальные) темы. Превращение фрейдовского психоанализа в «язык» для выражения совершенно определенного идеологического устремления — скажем прямо, самого крайнего устремления «потребительского общества» — вот чем обязан современный Запад «левому» фрейдизму.

Важнейшая особенность «левого» фрейдизма (как, впрочем, и «левого» сюрреализма бретоновского толка) заключалась в том, что произведенная «переоценка ценностей» осуществлялась «лево»-фрейдистами с помощью апелляции к учению Маркса. И если одно из важнейших понятий фрейдовской «метапсихологии» — «принцип удовольствия» — толковалось в духе «классического» фрейдизма с характерным для него биологизмом, то второе из этих понятий — «принцип реальности» — трактовалось в «неомарксистском» ключе: в ключе гегельянизированного «западного марксизма». Таким образом, получалась некая эклектическая амальгама — «фрейдо-марксизм» или «марксо-фрейдизм», которая оказывалась критикой «слева» одновременно и Фрейда и Маркса. В таком виде «левый» фрейдизм выступал уже у его первых теоретических представителей — В. Райха и Э. Фромма. Второй

из них, чьи работы появились в 30-х годах, в последующем придавал своим идеям более умеренное, «лево»-либеральное направление, за что неизменно подвергался критике со стороны своих более экстремистски настроенных коллег по Франкфуртской школе, в особенности со стороны Г. Маркузе. Что касается В. Райха, то он был представителем самого крайнего варианта «марксофрейдизма», решительно и безоговорочно настаивающим на необходимости объединения политической революции с «сексуальной». (Впоследствии эти идеи нашли отражение в резолюциях и лозунгах «новых левых» экстремистов.)

Уже в ранних работах Фромма[51] отчетливо выявились те приемы и способы, с помощью которых он подверг леворадикальной критике умеренного либерала Фрейда и которые вошли впоследствии в арсенал идеологии «потребительского общества». Фромм развенчал и отверг фрейдовское стремление начинать историю человечества с патриархата, ставя всю ее под знак деспотической власти «отца», представителем которого в душе каждого индивида оказывается морально-ригористическое «сверх-я», базирующееся на «принципе реальности» и как бы увенчивающее этот принцип. Фромм выдвинул на первый план матриархат как первую, а главное, «естественную» форму бытия людей, в лоне которой они подчинялись якобы не «принципу реальности» и не «сверх-я», а «принципу удовольствия».

С точки зрения таким образом истолкованного «принципа удовольствия», который в своей природной «изначальности» и первобытной «естественности» представляется одновременно воплощением высших социально-этических человеческих свойств, Фромм и обрушивается как на фрейдовское «сверх-я», так и на толкование Фрейдом «принципа реальности», считая, что в этом толковании проявляется непреодоленная «буржуазность» (и как стали говорить несколько позже, «конформизм») создателя психоанализа. Идее «матриархата» — в ее фроммовском толковании — было суждено большое будущее: взятая в сочетании с принципом «вседозволенности», она произвела впоследствии большое впечатление на идео-

[51] Речь идет о статьях, опубликованных в «Zeitschrift für Sozialforschung» (*Fromm E.* The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology. N. Y., 1970).

логов «общества потребления», которые обнаружили склонность толковать это общество как возврат к все разрешающему «материнскому праву», разумеется «на новом витке» исторической спирали. «Матриархальная» модель человека, погруженного в лоно «коллективного бессознательного», где не может быть речи об этически ориентированном — «патриархальном» — «принципе индивидуации» (principium individuationis), а потому ничто не мешает предаваться самым экстравагантным наслаждениям, вполне отчетливо видна, например, у М. Маклюэна. Многое от этой модели можно встретить в рассуждениях Н. Брауна и Т. Розака.

Безотносительно к этому более позднему развитию фроммовских идей необходимо подчеркнуть их структурное значение для теоретического содержания последнего. В самых глубоких теоретических истоках «левого» фрейдизма отчетливо фиксируется некоторый «комплекс» представлений и умонастроений, в составе которого идея безграничного наслаждения сочетается с представлением о «безличности», «анонимности» человека, погруженного в темную стихию того, что марксизм определяет как ложную коллективность. Поскольку же эта последняя понималась как «истинная» («естественная», «природная» и т. д.) коллективность и даже противопоставлялась коллективности в ее Марксовом понимании, постольку «левые» фрейдисты с самого начала считали себя «подлинными» социалистами и коммунистами, даже более «подлинными», чем основоположники марксизма.

Именно этот «комплекс» воодушевлял впоследствии людей, ищущих «неурезанного», «ничем не ограниченного» наслаждения (=удовольствия, =потребления), давая им сознание своей «антибуржуазности», «революционности» и «коммунистичности»: ведь они «тоже» против «буржуазного индивидуализма» и даже против самого принципа индивидуальности, принципа личности и т. д. Таким способом идея «свободы», понятой как свобода ничем не ограниченного наслаждения, превращалась в апологию «казарменного коммунизма», исключающего личность. Крайности сошлись. Препятствием на пути первобытной уравниловки, с одной стороны, и стремления к «радикальным» (т. е. ничем не ограниченным) удовольствиям — с другой, оказалось одно и то же: индивидуальность, личность, этически ориентированное «я». Против

него-то и выступили сперва теоретики «левого» фрейдизма, а затем бульварные идеологи «общества потребления», поднявшие на щит своих «теоретических предшественников».

Как видим, «левый» фрейдизм, взятый в аспекте его социального смысла и функции (т. е. точно так же, как сам он берет «классический» фрейдизм), вполне укладывается в марксистское понятие идеологии, как оно было разработано в работах Маркса и Энгельса, начиная с «Немецкой идеологии». На первом («утробном», так сказать) этапе своего развития — в 30—40-х годах — «левый» фрейдизм был теоретическим предвосхищением процессов, которым предстояло окончательно выкристаллизоваться лишь в 50—60-х годах в форме возникшего на базе государственно-монополистического капитализма «общества потребления». На втором этапе он вышел из теоретической скорлупы, обретя наконец социальную базу, вынесшую его на поверхность общественного сознания капиталистического Запада: ее составляли наиболее крайние и наиболее шумные круги движения «новых левых», одержимые идеей «сочетания» политической революции с «сексуальной». На исходе этого движения — к концу 60-х годов, когда стало очевидным, что «сексуально-революционные» устремления были простым инструментом утверждения в западном сознании, в культуре и «повседневной жизни» того принципа, который давно уже вызревал в лоне государственно-монополистического капитализма, — начался третий и последний этап истории «левого» фрейдизма.

На протяжении этого этапа, который продолжается и в настоящее время, становится все более и более очевидным, что «левый» фрейдизм сыграл роль своеобразного теоретического инструмента, с помощью которого в общественном сознании капиталистического Запада были утверждены понятия и представления, идеи и ассоциации, постулаты и «ходы мысли», которые соответствуют новому «соотношению сил» между «принципом производительности» и «принципом удовольствия». Учитывая «консервативный» характер этических традиций, господствующих в буржуазном сознании, нетрудно понять, что вышеупомянутые представления и ассоциации, апеллирующие к «принципу удовольствия», было трудно утвердить «мирным» и «эволюционным» путем. Нужен

был «прорыв», тем более что время не ждало (и «евнух промышленности», которому явно мешали «пережитки» буржуазного пуританизма, обнаруживал признаки нетерпения). Этот «прорыв» и был совершен в области теории и «теоретической этики» «левым» фрейдизмом, а в сфере политической идеологии, «повседневной жизни» — «сексуальными революционерами» из числа «новых левых» нигилистов и экстремистов.

Но после того как это произошло, в «левом» фрейдизме, как и в движении «новых левых», вдохновлявшихся его лозунгами, уже не было необходимости. Стало совершенно очевидно: «Мавр сделал свое дело — мавр может уйти». Движение «новых левых» утратило свою реальную общественную функцию и было поглощено различными (в основном «контркультурными») ответвлениями «массовой культуры» Запада. Параллельно стал угасать интерес и к «левому» фрейдизму, который был теперь явно не способен сообщить «веселящейся единице» ничего нового. Тем более что безработица, инфляция, энергетический, экологический и другие кризисы делают «терапию веселья» не соответствующей современному состоянию государственно-монополистического капитализма.

Глава IV
Личность в социальных утопиях буржуазного мира

1. От понятия человека к образу личности

Обсуждая проблему личности на философском и социологическом уровнях, буржуазные авторы, как показано в предыдущих главах, говорят либо о конкретном индивиде, уникальном природно-чувственном существе, либо об условном социальном типаже, своеобразной мысленной конструкции, воплощающей в себе тот или иной идеал личности («ренессансный человек», «человек массы», «член элитарной группы»). То же самое наблюдается и тогда, когда буржуазные ученые выясняют, какой человек формируется в условиях «тотальной рациональности», и приходят к заключению, что западная цивилизация угрожает свободе индивида.

Важно раскрыть еще один аспект названной проблемы, перейти к рассмотрению ситуации, когда личность вынуждена выявить свое отношение к идеалу, т. е. самоопределиться. Здесь возникает иной ряд персонификаций, который по-своему характеризует, предвозвещает (если воспользоваться гегелевским словом) личность.

Если в предыдущей главе речь шла об идеале «ренессансной личности», о человеке без личности, об «агонии человека» как о неких мыслительных моделях индивида, то теперь можно говорить о массовых реакциях на эти модели, о конкретных социально-психологических типах.

Буржуазная типология социальных портретов по сути дела ограничена тремя основными образами — конформистом, изгоем, фанатиком. Как они возникли? Отражают ли они некие реальные процессы капиталистического мира или являются итогом искусственной персонификации? Разумеется, они не придуманы. Прототипически они восходят к действительным явлениям, к подлинным социальным характерам.

Западные исследователи обратили внимание на рост конформистских тенденций внутри буржуазного общества [1], на усиление социального индифферентизма [2], на активизацию настроений экстремизма и насилия [3]. Однако это не означает, будто буржуазные ученые хотят показать конкретные, истинные социально-исторические типы. Напротив, отталкиваясь от некоторых реальных фактов и процессов, западные социологи стремятся дать неадекватные портреты выявленных ими социальных образов. Разумеется, капиталистическому миру присуща обывательская психология. В этом смысле, скажем, конформист как определенный типаж — фигура далеко не редкая. Однако в трактовке данного персонажа, в оценке его поведения, в раскрытии его социально-классовой природы буржуазные социологи защищают линию, выгодную господствующему классу. Они нередко пытаются «облагородить» образ обывателя, оправдать его рабскую психологию ссылками на особенности «человеческой натуры», доказать его житейскую мудрость [4]. В то же время некоторые западные теоретики, изобличая филистерство, стремятся внушить массам мысль о том, что подавляющее большинство капиталистического общества поддерживает его идеалы и нет социальных сил, способных смести буржуазный строй [5].

Миллионы людей в капиталистическом мире разочаровались в буржуазном порядке вещей. Они испытывают глубокое отвращение к западной демократии с ее механизмами лицемерия, обмана, демагогии. Это порождает у определенных слоев населения безразличие к встающим перед обществом проблемам, притупляет гражданские чувства, вызывает эскейпистские настроения, т. е. желание не участвовать в потребительской гонке, избирательной истерии, в кампаниях «национального воодушевления». К тому же постоянно происходящие в капиталистическом обществе процессы «люмпенизации», вызванные безработицей и растущим обнищанием различных групп буржуазного общества, возрастание числа

---

[1] *Marcuse H.* Counterrevolution and Revolt.
[2] *Ellul J.* De la revolution aux revoltes.
[3] *Lorens K.* Les huit peches capitaux de notre civilisation. Paris, 1973.
[4] *Wiener A.* The Prospects for Mankind and a Year 2000 Ideology.
[5] *Ellul J.* De la revolution aux revoltes.

деклассированных элементов превращают изгоя в реальную фигуру. Этим явлениям буржуазные социологи также дают извращенную трактовку. Они пытаются, например, изобличить «пассивных» людей с позиции моральной подозрительности, обвиняя их в том, что они утратили стихийное желание подчиняться закону, пренебрегают «гражданственностью»[6].

Многие западные авторы обращают внимание на рост агрессивных настроений в буржуазном обществе. В связи с этим они отмечают, будто массы склонны к бунту, к слепой враждебности и мстительности[7]. Свои выводы многие из них подтверждают ссылкой на практику правоэкстремистских и «лево»-радикальных движений.

Таким образом они хотят воссоздать облик фанатика, выступающего якобы против священных устоев капиталистического общества[8].

Фигуры обывателя, изгоя, фанатика порождены самой буржуазной действительностью. Основоположники научного коммунизма, исследуя классовый характер общественных движений, неоднократно ссылались на образы филистера, холопа, черносотенца. Однако в отличие от современных буржуазных теоретиков они раскрывали конкретные экономические, социальные и политические факторы, порождающие те или иные персонажи, действующие в определенной исторической ситуации.

Коль скоро образы конформиста, изгоя, фанатика не придуманы, возникает вопрос: откуда они берутся? Отвечая на него, буржуазные ученые указывают в первую очередь на психологические, реже на мировоззренческие и культурные факторы. При этом они оставляют в тени вопрос о том, какие типы личностей выражают существующую расстановку классовых сил и политических позиций. «Для буржуазных социологов было и остается общим стремление, — отмечает Г. Л. Смирнов, — так или иначе уйти от классовых характеристик типов личности. Такова классификация социального действия у Макса Вебера (рационально-волевое, ценностно-рациональное, аффективное и традиционное). Эта тенденция уклонения от анализа зависимости классовой структуры и типов

---

[6] *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism.

[7] *Lipset S.* The Paradox of American Politics. — «Public Interest», Fall 1975. N 41.

[8] Там же.

личности была В. И. Лениным обнажена и раскритикована»[9].

Буржуазная идеология всячески поддерживает версию о том, будто те или иные социальные типы порождены психологическими особенностями людей. Обывательская стадность — это, мол, от рождения. Точно так же фанатизм нередко рассматривается как природное свойство «неспокойных», «озлобленных», «дурных» людей. Закрепляя такой стереотип, «массовая культура» демонстрирует целую галерею одержимых, которым, что называется, на роду написано быть возмутителями спокойствия, — «красные заговорщики», «ниггеры», «воинствующие доктринеры», «вечные мятежники» и т. д.

Разумеется, в социологической литературе этот тезис обретает более академическое оформление. Так, западногерманский ученый Р. Берендт утверждает, будто любой фанатизм коренится в древнем манихейском представлении, согласно которому мир расколот на «добро» и «зло», на «свет» и «мрак»[10]. Такая «примитивная картина мира», по словам Берендта, закономерно порождает «невроз активизма». Идею К. Маркса о классовой борьбе как движущей силе истории он также трактует как упрощенное отражение реальности, всегда якобы «чреватой» конфликтами. Получается, будто основоположник научного коммунизма был склонен видеть мир как арену катаклизмов. Поэтому, мол, он и пришел к выводу о классовой борьбе. По мнению Л. Халле, идеологическое воображение вообще склонно рисовать мир как арену конфликтов, такова «манихейская наклонность» всех идеологов[11].

Ссылки на психологические и мировоззренческие факторы, неукоснительно ведущие якобы к появлению филистеров и фанатиков, уводят от сути вопроса, обнаруживают беспомощность буржуазной социологии в раскрытии действительных проблем типизации личности. Они открывают дорогу субъективистским, идеалистиче-

---

[9] *Смирнов Г. Л.* В. И. Ленин и проблемы типизации личности. — «Вопросы философии», 1969, № 10, с. 6.

[10] *Behrendt R. F.* Die Zukunft der Entwieklungsländer als Problem des Spät-marxismus. — «Futurum» (Berlin), 1970, N 4, S. 574.

[11] *Halle L.* The Ideological Imagination. L., 1972.

ским взглядам на историю [12]. В итоге подобная примитивизация лишь плодит обывательские представления, придавая им видимость научной истины, стимулирует повышенную подозрительность к людям иного психологического склада, иной ценностной ориентации.

Каковы же действительные критерии социально-исторической типизации?

Исследуя ту или иную конкретную историческую ситуацию, основоположники научного коммунизма изучали не только объективные противоречия классово антагонистического общества, которые порождают определенный тип личности. Они также обращали пристальное внимание на внутренний мир человека, на формирование его самосознания. Изучение динамики общественных настроений сопровождалось при этом тщательным анализом социально-психологических фактов.

Такой подход позволял видеть в личности не абстрактного персонажа, наделенного произвольными чертами «живого человека», а носителя реальных исторических тенденций, социального типа во всей конкретности присущих ему черт. Полемизируя с субъективистами народнического толка, В. И. Ленин отмечал: «...вы говорить-то о «живых личностях» говорите, а на самом деле берете за исходный пункт не «живую личность» с теми «помыслами и чувствами», которые действительно создаются условиями их жизни, данной системой производственных отношений, а куклу, и начиняете ей голову своими собственными «помыслами и чувствами»» [13]. Исследователь-марксист, раскрывая «десятилетиями и веками зреющие противоречия» [14], стремится дать целостную картину событий, сохраняющую свою достоверность и в социальном и в психологическом плане.

В западной литературе нет такого всестороннего описания. Это объясняется, в частности, и тем, что многие буржуазные исследователи руководствуются тенденциозным подходом к отдельным образам. Казалось бы, буржуазия заинтересована лишь в одном социальном типе — конформисте, который служит опорой капиталистического общества. Другие общественные персонажи — изгой,

---

[12] *Rodinson M.* Idéologie sociale et idéologie personnelle. — «Diogène» (Paris), 1977, N 97.

[13] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 427.

[14] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 9, с. 208.

фанатик, тем более революционер — опасны для нее и нуждаются в полной дискредитации. Однако в реальности получается совсем не так. Здесь выявляют себя сложные закономерности, которые обусловливают функционирование различных образов в общественном сознании буржуазного мира.

Буржуазии вроде бы не нужен пассивный субъект, изгой, не способный к энтузиазму, к восторженному участию в общественных делах. Но в то же время культивирование индивидуализма, на котором зиждется капиталистическое общество, в силу внутренней логики порождает отрицание коллективности, замещая ее различными суррогатами. Буржуазные идеологи вынуждены поощрять некоторые формы эскейпизма, особенно те, которые помогают сбить волну гражданской сознательности у тех или иных слоев населения, нейтрализовать формы классового протеста против капиталистической реальности [15].

Буржуазия постоянно клеймит фанатиков, ниспровергателей «священных» норм и принципов, мятежников, которые мешают якобы плавному движению социального прогресса. Но вместе с тем господствующему классу нужны семена ненависти, мстительности, разнузданной воинственности в борьбе против левых и демократических сил, против действительных революционеров, осознавших неизбежность классовой борьбы. Господствующий класс на деле сам культивирует настроения фанатизма, агрессивности и насилия [16].

Таким образом, буржуазия лицемерно осуждает покорность и одновременно бдительно следит за послушанием масс, призывает к активности и насаждает эскейпистские настроения, изобличает фанатизм и плодит его в массовом масштабе.

Буржуазная социология еще у истоков своего зарождения быстро рассталась с абстрактно-прогрессистскими воззрениями на способность человека к разумной и трезвой оценке действительности. Она выдвинула тезис, который на протяжении многих десятилетий получает все более «солидное» обоснование: человек абсолютно беззащитен перед потоком размноженного обмана, он якобы совершенно не в состоянии различить реальность и

---

[15] *Nisbet R.* Public Opinion Versus Popular Opinion. — «The Public Interest», Fall 1975, N 41, p. 169.

[16] См. *Денисов В. В.* Социология насилия. М., 1975.

грезы, факт и вымысел. Более того, индивид, как считают буржуазные идеологи, и не стремится к этому. Иллюзия, служащая ему психологической опорой, якобы устраивает его в большей мере, чем жестокая правда повседневности. Именно поэтому, утверждают они, он внутренне тяготеет к такой культуре, которая служит сокрытием действительности, помогает справиться с болезненным напряжением, вызванным капиталистической эксплуатацией, отношениями господства и подчинения, присущими буржуазному строю.

Однако, сделав такие выводы, буржуазные социологи не могут не ступить в сферу активного социального фантазирования. Если сознание человека податливо, лишено внутренней устойчивости, то, стало быть, перед господствующим классом открываются безграничные возможности для воплощения все новых и новых общественных проектов. На этой основе закономерно произрастают различные социальные иллюзии: от технократических программ улучшения и регулирования буржуазных отношений, которые выдвигает особый отряд инженеров и менеджеров, занимающих ключевые позиции в капиталистической экономике, до «радикально-анархических» планов преобразования мира.

При этом, разумеется, далеко не все буржуазные социологи вынашивают идеалы, предумышленно направленные против человека. Не каждый из них стремится в своих социальных фантазиях эксплуатировать якобы доказанную экспериментально и подтвержденную практикой неразумность индивида. Напротив, возникает широкий спектр общественных умонастроений — от прогрессистских, т. е. предполагающих, что развитие человечества идет по восходящей линии, до эсхатологических, т. е. предрекающих конечную судьбу мира и человечества.

Либерально и оптимистически настроенные буржуазные социологи в своих реформистских увлечениях опираются на идею о податливости человеческого сознания. Если люди способны поддаваться внешнему влиянию, надо использовать эту возможность «наилучшим образом» и «в целях социального прогресса» постепенно вносить в современные представления Запада прагматически полезные идеи, которые могут удовлетворить потребность массовой аудитории в процветании, обогащении и наслаждении. Именно так можно превратить капитали-

стическое общество в «технотронный рай», полагают современные буржуазные либералы, в хорошо отлаженную социальную систему, способную обеспечивать свое воспроизводство и внутреннюю стабильность [17].

Фантазиям «социальных инженеров» противостоят антитехнократические утопии. Выразители этих идей критически оценивают факт податливости человеческого сознания. Но они надеются все же привить массам нигилистическое отношение ко всяким социальным проблемам, ибо страшатся революционных и демократических выступлений. Эти представления, постоянно оживляемые экзистенциализмом, демагогически направляются против «технической цивилизации», которая, по мнению философов этой ориентации, создает единые дисциплинарные рамки поведения человека, обуздывает любые проявления инакомыслия и социально-политической оппозиции [18]. Поэтому буржуазные идеологи нередко используют проповедь «внутренней эмиграции», устранения от политической борьбы, от всякой общественной активности, обращенную к тем общественным слоям, которые особенно страдают от бесчеловечности буржуазной цивилизации.

Кажущаяся внушаемость массовой аудитории становится отправным пунктом социальных фантазий социологов-тоталитаристов, т. е. «сподвижников» сильного буржуазного государства, в котором все стороны общественной жизни подлежат жесткому регулированию.

Носители реакционной консервативной идеологии, в особенности правые «ультра», с одной стороны, и представители мелкобуржуазного радикализма — с другой, усматривают в иррациональном поведении человека возможности для реализации анархических, а порой откровенно фашистских программ. Исходя из этого, они выдвигают различные лозунги и пароли, рассчитанные на «сплочение» реакционной массы, на «коллективное воодушевление», на культивирование фанатизма и грубой силы [19].

Каждая из названных здесь буржуазных социальных программ базируется по сути дела на облюбованном ею проекте сознательного разрушения личности, на искус-

---

[17] *Ferkis V.* The Future of Technological Civilization. N. Y., 1974.

[18] *Goodwin R.* The American Condition. N. Y., 1974.

[19] *Horowitz I.* Ideology and Utopia in the United States 1956—1976. L., 1977.

ственном культивировании тех или иных черт, присущих «обыденному человеку» капиталистического общества: приспособленчества, социальной апатии, агрессивности. Именно в результате привития этих свойств широким массам, в первую очередь молодежи, буржуазные социологи рассчитывают закрепить ту или иную модель человека и содействовать таким образом сохранению отживших общественных отношений.

2. Конформист

Слово «конформист» («конформизм») стало весьма расхожим в современной философской литературе Запада. На него опираются в своих суждениях исследователи различных ориентаций — Т. Адорно[20], Д. Белл[21], Ж. Доменак[22], Ж.-П. Сартр[23], Ж. Эллюль[24], Э. Фромм[25] и многие другие. Однако при этом само понятие наделяется различным, зачастую противоречивым содержанием.

Можно выделить три основные концептуальные версии конформизма. В первой речь идет о некоей объективно полагаемой способности человеческого сознания, проявляющейся в податливости, уступчивости групповому давлению[26]. Во второй версии конформизм оценивается как специфическая ценностная ориентация по отношению к господствующим стандартам[27]. Наконец, существует еще одно толкование данного понятия: конформизм отождествляется с особой, лишенной личностного содержания структурой сознания индивида[28].

Каждая из этих интерпретаций содержит специфический подход к проблеме. Исходя, скажем, из представления о врожденной способности человека к сговорчивости, многие буржуазные ученые по сути дела лишают себя

[20] *Adorno Th. W.* Kann das Publicum vollen? — Vierzehn Mutmassungen über Fernsehen. München, 1963.

[21] *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism, p. 71.

[22] *Domenach J. M.* The Attack on Humanism in Contemporary Culture. — «Concilium» (L.), 1973, vol. 6, N 9.

[23] См. *Тавризян Г. М.* Проблема человека во французском экзистенциализме, с. 37.

[24] *Ellul J.* De la revolution aux revoltes.

[25] *Fromm E.* To Have or to Be? N. Y., 1976.

[26] *Schultz D.* Theories of Personality. Monterey (Cal.), 1976.

[27] *Fromm E.* Altered State of Consciousness and Ego Phsychology. — «Social Service Review» (Chicago), 1976. vol. 50, N 4.

[28] Это особенно характерно для экзистенциализма.

возможности конкретного рассмотрения тех или иных социальных явлений, ибо остаются в кругу общих антропологических констатаций: «человек объективно не способен к творческому противостоянию господствующим стандартам», «сознание индивида характеризуется врожденной лабильностью» и т. д.[29]

Некоторые буржуазные социологи отождествляют конформизм с признанием status quo. В результате у них возникают упрощенные представления и о нонконформизме, который оправдывается в любом варианте, в том числе и анархическом. Таким образом, возникает необходимость более внимательного осмысления явления конформизма с позиций марксистской социологии.

Обыватель — давно известная социальная фигура. «Разумеется, филистер, — писал К. Маркс, — господин мира только в том смысле, что филистерами, их обществом, кишит мир, подобно тому как труп кишит червями»[30]. Однако основоположники научного социализма, анализируя природу этого массовидного типа, никогда не прибегали к общим моральным оценкам, отвлеченным сентенциям. Революционер, поднявшийся на борьбу против капиталистического строя, не может примириться с верноподданничеством, с рабской психологией. Но сама логика этой борьбы исключает высокомерие в отношении масс, презрение к сложившимся и закрепившимся в общественном сознании предрассудкам.

В революции участвуют миллионы людей. Массы не сразу воспринимают революционную идеологию, постепенно осознают реальности своего положения в системе социальных отношений. Некоторые люди настроены пообывательски, мирятся со сложившимся порядком вещей. «Но не следует относиться к филистеру как к пугалу, — отмечал К. Маркс, — от которого боязливо отворачиваются»[31]. Обывательская психология — это данность, которая всемерно закрепляется господствующей буржуазией. Поэтому приходится считаться с существованием «филистерского мира», как говорил К. Маркс. «Чувство своего человеческого достоинства, свободу, — писал он, —

---

[29] Bereiten wir den falschen Friden vor? Hrsg. von Kaltenbrunner G. K. München, 1976.

[30] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 372.

[31] Там же.

нужно еще только пробудить в сердцах этих людей»[32]. Только оно может объединить людей во имя высших целей.

Буржуазия боится растущего самосознания масс, которое революционизирует их. В. И. Ленин глубоко раскрыл мысль о том, что человеку свойственно анализировать и оценивать свое социальное положение. Раб, который не осознает своего рабства и прозябает, по его словам, в бессловесной покорности, — это просто раб. Раб, который осознал свое рабство и примирился с ним, как отмечал В. И. Ленин, восторгаясь своим добрым господином, добровольно подчиняясь ему, есть холоп, хам. Но раб, осознавший свое положение и восставший против него, — это революционер[33].

Буржуазия заинтересована в том, чтобы трудящиеся отказались от трезвой оценки своего социального опыта. Поэтому она насаждает стереотип конформиста и пропагандирует его образ. Буржуазная пропаганда утверждает, будто к данному типу относятся все, кто послушен и принимает частнособственнические идеалы. Способность воспринимать чужую волю оценивается буржуазными идеологами как благо, как дарованная природой антропологическая данность.

Например, американский социолог Д. Рисмен считает «здоровым конформизмом» описанный им тип приспособления «автономного человека» к обществу[34]. Эта мысль полемически направлена против тех буржуазных исследователей, которые порицают данное явление, а самому понятию придают негативный смысл. Но Рисмен и его оппоненты рассматривают сговорчивость человека либо как психологическую особенность индивида, либо как свойство определенного социально-исторического типа.

При такой трактовке понятие лишается своего конкретного социального, классового содержания. Получается, будто существует «конформизм» и «нонконформизм» вообще как некие абстрактные способности человека поддаваться или не поддаваться чужому влиянию. Однако в реальности индивид выступает по отношению к различным групповым ценностям то в роли сподвиж-

---

[32] Там же, с. 373.

[33] См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 16, с. 40.

[34] *Riesman D.* a. o. The Lonely Growd. A Study of the Changing American Character. New Haven — London, 1967.

ника, то в роли аутсайдера. Оценивать поведение человека можно на основе конкретного, социально обусловленного анализа.

Буржуазные идеологи чрезвычайно широко истолковывают термин «конформизм». Под ним подразумевают и ориентацию на чужие мнения, и тенденцию к «массовизации», и неспособность к трезвому анализу фактов, и социальное приспособленчество, и всевластие коллективных стереотипов, и слепой диктат бессознательного над сознательной психической жизнью. Такой подход по существу воспроизводит уже сложившуюся в обыденном языке эмоциональную окраску и оценочную характеристику данного понятия. Между тем, как правильно подчеркивает польская исследовательница И. Пашкевич, следует различать те смысловые оттенки, которые имеет слово «конформизм» в повседневном обиходе, в языке публицистики и в языке науки [35].

Если ориентироваться на образы искусства, то конформист предстает перед нами как мещанин, человек, лишенный индивидуальности. Иначе выглядит в этой оценке нонконформист, его нередко описывают как личность исключительную, бунтарскую. Примером может служить живопись конца XIX — начала XX в. Художники в автопортретах подчеркивали высокий лоб, выразительные глаза, экспрессивные руки или — в период романтизма — развеваемые «ветром творчества» волосы, небрежно наброшенный на плечи плащ — все то, что в различные эпохи означало одаренность и презрение к обыденному миру.

Однако если от общих оценок и отвлеченных образов перейти к анализу того содержания, которое заключено в понятии «конформизм», то сразу обнаружится, что оно захватывает целый ряд объективных психологических и социальных явлений. Условными оказываются и те ярлыки, которые вызывают устойчивое отношение к тому или иному типу людей, в частности к конформисту или нонконформисту.

Опираясь на психологические опыты, проведенные в 40-х и 50-х годах по разным методикам, многие буржуазные социологи утвердились в мысли, что конформность

---

[35] *Paszkiewicz J.* O postowach konformizmu i nonkonformizmu. — «Etyka» (Warszawa), 1972, N 10, S. 119.

является внутренним свойством индивидуального сознания. Действительно, многочисленные опыты показывают, что человек способен менять свое мнение, если оно не совпадает с представлениями группы. Иногда испытуемый отказывался от суждения, которое являлось очевидным и единственно правильным, только потому, что «другие» сомневались или выражали другое мнение.

В психологическом плане зависимость индивида от группового давления несомненна. Однако ни в коем случае нельзя трактовать факт конформности сознания как проявление или доказательство неразумности человеческого поведения в целом. Стать на такую позицию — значит игнорировать сложность внутреннего мира людей, многомерность мотивов, определяющих поступки индивидов. Человек — социальное существо, он постоянно соотносит свои поступки с определенными общественными нормами. Только шизофреник, утративший реальные связи с окружением, может строить свое поведение на основе безусловного отвержения всего, что его окружает, всех общественных ценностей и норм.

Человек не свободен от общества, в котором он живет. Однако социальные нормы разные люди усваивают по-разному. В широком смысле можно говорить о конформизме, когда уподобление индивида людям данного общества наступает не в результате сознательного взаимного приспособления личностей, а в силу объективных процессов, возникающих в данном обществе. Как и система норм, определенная степень конформизма необходима для членов любого общества. В более узком смысле конформизм означает сознательное стремление личности уподобиться окружающим людям.

Зависимость индивида от мнения группы, от окружения, к которому он себя относит, вполне реальный факт. Более того, многие формы общественной активности человека строятся на учете этой закономерности. Наиболее важные решения он принимает в результате коллективного обсуждения, в ходе которого мнение одного человека подвергается оценке со стороны всего коллектива. Другое дело, что восприятие группового давления может быть активным, сознательным, а может оказаться пассивным, механическим, автоматическим.

Таким образом, выводы, полученные в результате психологических обследований по изучению механизма

конформности, требуют внимательного, углубленного анализа. Это тем более актуально, что речь идет о трактовке явлений уже не в сфере психологии, а в области социологического знания. Именно здесь при изучении поведения социальных общностей (а не одного человека) возникают специфические закономерности, не поддающиеся однозначной оценке.

Буржуазные социологи пытаются решить проблему конформизма на основе антропологического подхода. Изучая поведение человека, они стремятся отыскать в сознании индивида некие извечные свойства или побуждения, в частности конформность. Не случайно сам термин, заимствованный у психологов, был перенесен затем в социологию и стал там ключевым понятием. При этом, однако, психологические наблюдения не были преобразованы и переосмыслены в другом аспекте — социальном.

Проблема поставлена буржуазными учеными по существу так: коренится или не коренится конформизм в сознании индивида? Нельзя не видеть, что такая постановка вопроса является крайне искусственной и неконкретной, лишенной реально-исторической определенности. Если конформность — неотъемлемое свойство «человеческой природы», то исследователю остается выяснить «меру присутствия» этого свойства у того или иного индивида, иначе говоря, выделить психологические группы, характеризующиеся «слабо» или «ярко» выраженной конформностью.

Но что может дать такая фиксация? Если конформность присуща всем, то «логично» считать ее проявлением «здоровой психики». Именно поэтому в буржуазной литературе нередко стали говорить о «правдивом», «естественном» конформизме. Но ведь процесс социализации личности включает в себя и критическое восприятие определенных норм, предполагает известное противостояние обществу. Однако многие буржуазные исследователи, особенно из числа апологетов капиталистического строя, далеки от того, чтобы принять эту посылку. Стремясь «очистить» понятие конформизма от ненаучного, бытового смысла, они ограничиваются тем, что меняют знак минус на плюс, осуждение на признание. Конформизм оказывается «хорошим», а нонконформизм «плохим». Отсюда весьма характерный ход мысли, согласно которому конформное поведение нередко расценивается в

буржуазной литературе, особенно психологической, как естественное, нормальное, а нонконформистские проявления индивидуального сознания — как патология, как пример «отклоняющегося поведения».

Буржуазные идеологи отмечают, что в капиталистическом мире на служебном и жизненном поприще выигрывает тот, кто лучше «притерт» к сложившемуся порядку вещей, кто умеет приспособиться к другим людям без значительных душевных затрат. В облике конформиста буржуазная мораль ценит такие свойства, как готовность следовать заповедям группы, ориентироваться на устоявшиеся ценности.

Именно так в буржуазной литературе описывается, например, и «сильная личность» эпохи восходящего капитализма, и современный искатель собственной выгоды. Однако разве можно эти два разных персонажа соединить в одном портрете конформиста? Конечно, и тот и другой верны индивидуалистическим идеалам капиталистического общества, хотят сохранить его принципы. В этом смысле они «конформисты». Однако своё верноподданничество они проявляют по-разному, если рассмотреть их отношение к «другим».

Ситуация резко меняется, как только мы обращаемся к более детальному культурно-историческому и психологическому анализу. Тотчас же обнаруживается, что по отношению к идеалу человека эти два персонажа ведут себя неодинаково. У них совершенно разная «стратегия» ориентации. «Сильный человек» эпохи восходящего капитализма, как уже было отмечено в нашей монографии, — это человек, ориентированный на личную независимость, на абсолютную свободу. В этом отношении сформированный «ренессансным» гуманизмом индивид той эпохи был далек от коллективистской ориентации.

Если говорить о психологической стороне проблемы, т. е. об анализе конкретных мотивов и поведения человека, то к «сильной личности» можно причислить тех, кто не растерялся, оказавшись в ситуации нерегламентированных норм. Он сам определил цели своей жизни, целиком взял на себя ответственность за собственные поступки, стал действовать, что называется, без оглядки на «других». В то время как те, «другие», взвешивали мотивы возможных действий, ждали подсказки, а сами пребывали в состоянии вынужденной апатии, «сильный че-

ловек» разглядел множество эффективных средств, ведущих к обогащению. Он действовал, отыскивая все новые и новые возможности для приложения своей энергии.

В реальной жизни в период раннего капитализма чаще всего успеха добивался тот, кто мог, поддерживая видимость конформистского единодушия, пренебречь интересами других, воспользоваться их оплошностью, ротозейством или пассивностью, принять решение на собственный страх и риск. Авантюрист, «неспокойный человек», «белая ворона» в своей группе, индивид, способный быстрее других уловить новые веяния, считался самым усердным и послушным представителем социальной общности. Именно в ту пору, когда возможности свободной инициативы резко пошли на убыль, когда сфера частного предпринимательства стала требовать особой активности, более отчетливого и резкого разрыва рыцаря наживы с исходной референтной группой, буржуазная печать обрушила на своих читателей поток «биографий людей быстрого делового успеха». Ведущие американские журналы, например «Лайф», «Таймс», «Форчун», «Ридерс дайджест», постоянно публиковали рассказы о стремительном передвижении из «низов» в «верхи». Популярные карманные издания, которые выпускались в Америке в первые десятилетия нашего столетия, проповедуя «протестантскую этику», оценивали общество как поддерживающее индивида и покровительствующее ему. Культивируя успех и инициативу, эти журналы и книги по существу освящали образ конформиста.

По мере перерастания капитализма в монополистическую стадию резко сужается поле неограниченного предпринимательства. Рядовой человек буржуазного общества все чаще сталкивается с крушением собственных иллюзий, надежд, с разочарованием в идеалах абсолютной независимости и свободы. Действительно, успех в конкуренции все больше определяется «случаем», «шансом», нежели дарованием и энергией. Нередко удача выпадает на долю определенной экономической группы, сумевшей одержать верх над конкурентом. В этом случае индивидуальные возможности человека как бы стираются, затушевываются. Поэтому человек стремится не потеряться в группе, к которой он принадлежит. Индивид все глубже осознает, что его продвижение зависит не от

личных качеств: усердия, принципиальности, целеустремленности. Все эти ранее возвеличиваемые добродетели не приносят успеха сами по себе. Они нуждаются в каком-то подкреплении, в более надежной ставке, могущей гарантировать удачу.

Такой ставкой оказывается вера в перспективы, которые открываются перед рядовым человеком буржуазного общества в той группе, от которой зависит его деловая карьера. «Вера в высокую социальную мобильность внутри корпорации выступает в качестве важного морального стимула индивидуальной деятельности, использование которого позволяет вовлекать наемного рабочего и служащего в типично современные формы эксплуатации, предполагающие внутреннюю «заангажированность» работника, его интерес к успехам фирмы, умение ладить с окружающими, чутко реагировать на акты внешнего одобрения и неодобрения, не создавать психологических проблем и т. д.» [36].

Капиталистическое общество основано на частной собственности. Поэтому оно не может отказаться от идеологического освящения данной формы собственности, от проповеди индивидуалистических идеалов. Однако в условиях, когда концентрация капитала лишает людей свободной инициативы, возникает объективная потребность в том, чтобы скрыть эти неувязки, кричащие противоречия между официальной идеологией и реальностью.

Вот почему в образе конформиста происходят определенные «смещения». Данный социальный типаж сохраняет многие черты героя предыдущей эпохи. Он так же нацелен на самоутверждение, на реализацию эгоистических интересов. Однако его поведение соотносится уже не с индивидуально поставленными целями и свободным выбором путей их воплощения, а с неким кодексом послушания, трезвого учета тех обстоятельств, которые в конечном счете решают его собственную судьбу.

В послевоенные годы идея капитуляции человека перед обществом, перед организацией, перед группой, к которой он принадлежит, становится весьма популярным мотивом в буржуазной литературе. Особенно это

---

[36] *Соловьев Э. Ю.* Предисловие. — В кн.: «Массовая культура»: иллюзии и действительность, с. 15—16.

относится к ее развлекательному жанру, который чутко откликается на преобладающее настроение эпохи, быстрее улавливает психологические тенденции в поведении людей, еще не ставшие объектом более углубленного внимания и изучения со стороны социологов.

Герой многих рассказов, появившихся в последние десятилетия на книжном рынке Запада, по-прежнему стремится к богатству и признанию. Он расчетлив и меркантилен. Однако теперь на поведении человека лежит печать более глубокой зависимости от общественного мнения, от сложившихся нравственных требований. Он, этот герой, пытается примирить свои поступки с господствующей моралью. Если он и женится на дочери своего хозяина, то как бы вопреки собственным стремлениям или в результате стечения обстоятельств. Послушание, ориентация на мнения других и здесь выручают героя.

Империалистическая пропаганда по-прежнему пытается внедрить в сознание масс образ удачника, который реализует свои помыслы, делает карьеру, обогащается, одерживает победу над соперником, достигает счастья в любви. «Рассказы об успехе» становятся важным элементом «массовой культуры» капиталистического мира. В отличие от описаний «открытого рынка», когда человек вступал в прямое противоборство с обстоятельствами, теперь центральным персонажем становится герой «закрытого рынка», т. е. индивид, ждущий удачи на путях тайной интриги, стечения обстоятельств, расчетливой игры.

Буржуазные социологи все полнее осознают тот факт, что «технотронное общество» требует определенного типа человека. Довольно отчетливо это выразил, например, З. Бжезинский в книге «Между двумя столетиями». Он последовательно проводит мысль о том, что если люди будут стремиться лишь к тому, чтобы как можно полнее развернуть собственную субъективность, если они станут действовать стихийно и неорганизованно, тогда техника не сможет рационально отрегулировать общественные отношения [37].

По мнению социологов-технократов, уже сегодня нужно приступить к выработке нового типа человека. В чем

---

[37] *Brzezinski Z.* Between Two Ages. America's Role in the Technotronic Era. N. Y., 1970.

особенности его облика? Во-первых, у него нет самостоятельных духовных запросов, т. е. таких интересов, которые не связаны непосредственно с материальными потребностями. Во-вторых, индивид не имеет ни желания, ни реальных возможностей к тому, чтобы поступать по собственному выбору, самому решать жизненные проблемы, возникающие перед ним. Конформист сегодня, таким образом, — это индивид, утративший богатство своей личности.

«Человек-протей» (именно так называет «экономического» человека, о котором говорят технократы, американский психолог Р. Лифтон) свято верит в технократический прогресс. Он полагает, что нет такой индивидуальной, личной проблемы, которую нельзя решить с помощью новой технологии. Поэтому «протей» высоко оценивает атомную бомбу, с энтузиазмом относится к развитию современной технологии. От техники он ждет спасительных рецептов, всесторонних рекомендаций. «Протей» готов положиться на новую технологию и устраниться от личного участия в решении всех проблем, вплоть до тех, которые касаются его непосредственно[38].

Действительно, капиталистическая экономика может развиваться только в том случае, если агенты буржуазного промышленного производства окажутся максимально похожими на этот тип человека. Поэтому задача социологов состоит в том, чтобы приспособить личность к запросам технократической утопии. По замыслу буржуазных прогнозистов индивиду надлежит эффективно «встроиться» в технизированное общество в качестве особого «человеческого элемента».

Итак, буржуазные социологи используют образ конформиста для культивирования индивидуализма, частнособственнических идеалов. Они нередко игнорируют при этом тот факт, что данный типаж выступает фактически не в качестве универсальной социальной фигуры, а в виде своеобразного стереотипа, скрывающего действительные механизмы эксплуатации, присущие буржуазному обществу. Анализ эволюции индивида-конформиста показывает, что данный персонаж воплощает в себе различные

---

[38] *Lifton R. J.* Psychohistory. — «Partisan Review» (N. Y.), 1970, vol. XXXVII, N 1.

формы социального поведения, зачастую даже противоположные способы оценки групповых стандартов.

Буржуазные идеологи, как говорилось, рассматривают конформизм как абстрактную способность человека поддаваться постороннему влиянию. Однако такая постановка вопроса неточна. Когда говорят, что «он — конформист», важно выяснить «по отношению к чему»: к господствующей культуре, к групповым стандартам? Некритически относясь к одним ценностям, индивид способен отвергать другие. Все зависит от его социальной позиции, от конкретной идеологической оценки им общественных институтов, социальных ролей и т. д. Красноречивое описание подобной ситуации дает американский журналист О. Тоффлер в книге «Столкновение с будущим». Он пишет: «Перемены порождают и каких-то странных индивидуумов: детей, состарившихся к двенадцати годам; взрослых, остающихся двенадцатилетними детьми в пятьдесят; богачей, ведущих жизнь бедняков; программистов компьютеров, накачивающихся LSD; анархистов, у которых под грязным парусиновым одеянием скрывается душа отчаянных конформистов, и конформистов, у которых под застегнутыми на все пуговицы рубашками бьется сердце отчаянных анархистов...» [39]

По существу здесь речь идет не столько о странностях людей, сколько о типах поведения, по-разному просматриваемых под углом зрения социальной значимости. Так, анархист, неуклонно следующий заповедям своей группы, — это типичный конформист, а конформист, стремящийся поспеть за всеми изгибами социальной конъюнктуры, оказывается анархистом поневоле.

Итак, при определении поведения индивида необходим тщательный и конкретный анализ социальной ситуации, в которой оказалась личность. Сознание человека обладает способностью следовать нормам и стандартам и отказываться от них, подвергать их критической переоценке. Поэтому конформизм не есть имманентное свойство сознания. Этим термином можно обозначить конкретную нацеленность индивида на те или иные стандарты, сложившуюся в процессе социализации и отражающую некритическое, а потому и податливое отношение к социальным нормам буржуазного общества, при-

---

[39] «Иностранная литература», 1972, № 3, с. 228.

6 Зак. № 569

чем стандарты эти всегда определенны по типу и по содержанию. Конформизм по отношению к групповым ценностям, к ориентирам пропаганды и общепринятым социальным нормам — это по сути дела разные явления. Не случайно многие зарубежные исследователи фиксируют жесткие групповые стандарты, например, внутри движения «новых левых», которое по отношению к господствующей культуре являлось проявлением нонконформизма.

Буржуазные социологи фактически прошли мимо того обстоятельства, что один и тот же акт поведения нередко может быть описан в терминах как конформизма, так и нонконформизма в зависимости от того, идет ли речь об обществе в целом или о группе, к которой принадлежит индивид. Даже сам факт противостояния массированной пропаганде «сверху» может быть расценен и как проявление нонконформизма, и как чистейший конформизм (общая унифицированная реакция определенных слоев населения).

Исследование «пружин противостояния» могло бы, следовательно, помочь обозначить действительные границы социального конформизма, раскрыть механизм перехода от реалистических представлений, практического опыта в сферу иллюзорной социальной игры, престижной мистификации и т. д. В самом деле, о чьем конформизме идет речь, коль скоро исследуются сложные социально-политические процессы? Как влияют классовые интересы на сознание людей, на их «согласие» или «непримиримость» в оценке тех или иных фактов и событий? Эти вопросы западные социологи «выносят за скобки» своих исследований. Не удивительно поэтому, что конформизм воспринимается ими как некая всеобщая формула социальной реальности.

Критикуя И. Бентама, К. Маркс в свое время отмечал, что этот автор с наивной тупостью отождествляет современного филистера, в частности английского, с нормальным человеком вообще [40]. Современные буржуазные социологи делают это по отношению к конформисту. Между тем нельзя ставить вопрос о конформизме абстрактно, не разъясняя, по отношению к чему складывается то или иное массовое убеждение. В одном случае привер-

---

[40] См. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 623.

женность человека к нормам, сложившимся в обществе, является процессом глубоко прогрессивным, а по характеру освоения этих ценностей — творческим. В другом — такая приверженность, слепая покорность господствующим идеалам, напротив, могут служить наглядным проявлением психологии филистерства. Если рассматривать социализацию индивида, осознание им своей классовой принадлежности, интересов и ценностей, вытекающих из его социальных ролей в обществе, как реальный и конкретный процесс, можно зафиксировать различные типы и формы самосознания, присущие индивиду. Следовательно, нет оснований говорить о конформизме вообще. Нет, стало быть, и конформиста как абстрактной социальной фигуры.

Нежелание определенных слоев буржуазного общества принимать ценности капиталистического мира есть, безусловно, форма нонконформистской реакции на господствующую культуру. Она может проявляться в виде сознательной критической работы по переоценке общепринятых норм и принудительно навязываемых буржуазных идей, по выработке новых убеждений и революционных идеалов. Но она может оказаться пассивным протестом, бегством от действительности, при этом эскейпистские настроения обычно обнаруживают себя как своеобразная форма конформизма, но уже по отношению не к господствующей культуре, а к данной социальной общности, группе.

Между тем буржуазные социологи, как правило, анализируют эскейпизм лишь как форму нонконформистской линии поведения. Соответственно в буржуазной социологической литературе складывается портрет другого социального персонажа — изгоя. Это не только отверженный, но и тот, кто добровольно обрекает себя на стоический «протест без надежды». Но вместе с тем «изгой» — это и некий абстрактный идеал человека, противостоящий стихии массового потребительства, фанатизму и другим явлениям, которые отдельные буржуазные авторы оценивают как «зло общества».

3. Изгой

Образ изгоя, каким он предстает в буржуазных утопиях, обусловлен рядом действительных социально-эко-

номических и политических процессов, происходящих в капиталистическом обществе. Как уже отмечалось, в эпоху постепенно монополизирующегося бизнеса происходит быстрый процесс сужения сферы свободного предпринимательства. Огромная масса людей в этих условиях превращается в эксплуатируемых работников наемного труда. Однако эта реальность вступает в противоречие с теми принципами «свободы личности», которые буржуазное общество продолжает декларировать. Закат эры «свободного предпринимательства», естественно, нашел отражение и в сфере общественного сознания.

Несоответствие реальной социальной практики в условиях господства монополий во всех сферах жизни тем индивидуалистическим стандартам, которые усиленно насаждаются буржуазной пропагандой, явилось одной из причин психологической раздвоенности личности, на которую обратили внимание буржуазные социологи. В сознании мелкобуржуазных слоев живет идеал «независимой» деятельности, частного предпринимательства, личной инициативы, реализовать который они не всегда могут. Это и обусловливает специфическую психологию изгоя, особенности поведения «рядового индивида».

«Средний человек» буржуазного общества на опыте убеждается в жесткой зависимости от господствующих экономических и политических сил. «Довольное сознание», опираясь на официальную идеологию, пытается подавить в себе растущее ощущение безысходности конфликта. Оно стремится представить очевидную раздвоенность между фактом и надеждой как результат временной слабости, непоследовательности, некоторого невезения.

Однако неспособность достичь высот, заманчиво посуленных рекламой, все чаще становится причиной острых и мучительных переживаний. Сколько бы ни убеждал себя «маленький человек», что сумел «выйти в люди», обеспечить себя, создать комфорт, «как у всех», разительный контраст между мечтой и повседневностью приводит к постоянным психологическим сбоям. Постепенно накапливается внутренняя неудовлетворенность изгоя.

Такого рода конфликт может получить разное разрешение. Он способен вызвать глубокую внутреннюю подорванность всей духовно-психологической жизни человека, мучительно переживающего собственное «невезение»

на фоне постоянно рекламируемого успеха. Этот конфликт может спровоцировать необузданную истеричность, нарушив цельность всей духовной структуры индивида, его внутренней психологической организации. В этой структуре рождаются массовые вспышки аффектизма, фанатического отречения от господствующих норм, сублимированные формы агрессивности [41]. Изгой может превратиться в фанатика.

Но могут возникнуть и явления психологической усталости, нежелание собственной активностью в любом ее виде поддерживать сложившийся миропорядок. Так складывается стихийно распространяющаяся «этика неучастия». Индивид сходит с дороги потребительской гонки, покидает поприще бизнеса, проявляет безразличие к собственной деловой карьере, стоически переносит удары судьбы, преднамеренно избрав удел неудачника [42].

Несомненно, государственно-монополистический капитализм не хочет примириться с такими фактами не только потому, что из сферы экономики уходят нужные, нередко подготовленные, одаренные кадры. Возникает более сложная проблема — как приспособить изгоя к наличной социальной организации, как устранить массовое безразличие, порождающее всевозможные дисфункции не только в хозяйственной, но и в культурной, пропагандистской и другой практике?

Технократически ориентированные социологи с огорчением констатируют, что по сравнению с миром технологии и сферой социальных (точнее, экономических) отношений, которые якобы поддаются регулированию на базе менеджеристских рецептов, человек в роли изгоя обнаруживает себя как существо стихийное и противоречивое. Механика отлаживания «человеческих отношений» воспринимается ныне как весьма сложная и довольно запутанная.

Буржуазные социологи все чаще стали фиксировать внимание исследователей на фактах безотчетного пассивного сопротивления людей рационально-техническим схемам поведения. В эмпирических обследованиях буржуазных ученых все выглядит так, будто человек не понимает «своей выгоды», обнаруживает безразличие там,

---

[41] *Steinbuch K.* Hoffnung auf eine liberale Zukunft. — «Die politische Meinung», 1978, N 176.

[42] *Kolnai A.* Dignity. — «Philosophy» (L.), 1976, vol. 51, N 197.

где следовало бы проявить энтузиазм, отказывается от вполне «резонной» расчетливости, не принимает «полезных» дисциплинарных ограничений.

По мере того как многие буржуазные социологи активно развивали свои технократические утопии, становилось все более очевидным, что именно изгой оказывается самым слабым звеном прагматических проектов. Обнаруживалось, что индивидуальное сознание обладает неискоренимой спонтанностью, в силу чего в отличие от технологических схем оно не может быть доведено до «кондиции», до необходимой «отладки». Между тем программы модернизации капиталистического мира невозможно реализовать без участия человека, без его непосредственной вовлеченности в процесс общественной деятельности. Это противоречие между экономическими, менеджеристскими программами, претендующими на статус социально-инженерного проекта, и стихийностью неуправляемого изгоя постепенно осознается буржуазными социологами все острее [43].

Технократ выдвигает идеал личности, которая приняла бы ценности «потребительского общества», безоговорочно доверилась бы экспертам, взявшим на себя труд отлаживания всех общественных связей, согласилась бы на отведенную ей роль исполнителя готовых решений. Случись такое — и буржуазное общество еще быстрее двинулось бы по пути технического прогресса, а индивид в награду за послушание и сговорчивость получил бы новые товары, комфорт и развлечения [44].

Однако человек нередко усматривает в таком «раскладе» прямое насилие над собственными жизненными целями. Он выступает против цинизма технократа, видящего в нем лишь «людское сырье», во всеоружии собственной пассивности, непонятливости, несовременности. Неудовлетворенность изгоем у технократически ориентированных буржуазных социологов приняла форму прямого обвинения: «Он не управляем!»

«Он не управляем!» — это не столько констатация факта, сколько изобличение изгоя, разрушившего своей косностью, стихийностью стройные социально-техниче-

---

[43] *Lewis R*. The New Service Society (L.), 1973; *Oakeshot M*. On Human Conduct. Oxford, 1975.

[44] *Karby J*. Consumer Behaviour. Conceptual foundations. N. Y., 1975.

ские проекты буржуазных социологов. Ему вменяется в вину то, что он уходит от ответственности за собственную неприкаянность, за повышенную чуткость к своей внутренней жизни, за развитую субъективность.

Если либерально настроенные социологи критикуют человека за неспособность противостоять внешнему влиянию, за фатальную зависимость от конформистских стандартов, то технократы, напротив, изобличают излишнюю несговорчивость, «вздорность» изгоя. Таким образом, рассуждения буржуазных исследователей сведены попросту к несовершенству человека, каким он предстает в эпоху индустриального прогресса.

Виновен ли человек в социальных язвах капитализма? Да, считают буржуазные социологи, столкнувшиеся с примерами крушения своих социальных иллюзий. Он виновен в податливости и неподатливости своего поведения, в подверженности потребительской психологии и недостаточной пропитанности ею, в одномерности и недостаточной запрограммированности его внутреннего мира.

Либералы критикуют изгоя за пассивность, за такой тип поведения, который К. Маркс называл «политическим индифферентизмом»[45]. Но тут обнаруживается еще одна закономерность, когда «отверженного» человека обвиняют уже в излишней инициативе. Неоконсерваторы, например, убеждены в том, что «рядовой агент» современного буржуазного общества захвачен стихией потребительства, ненужной социальной активностью и т. д. По сути дела речь идет о призыве отказаться от господствующих конформистских ценностей и в еще большей степени принять облик изгоя. На этой основе формируется специфический идеал поведения, предписывающий «самоограничение», «устранение» и другие стоические ценности.

«Деловая корпорация желает, чтобы индивидуум усердно работал, — подчеркивает Д. Белл, — делал карьеру, принимал вознаграждение за верную службу, был бы, грубо говоря, организационным человеком»[46]. Если этого нет, неизбежно возникают нежелательные процессы политической жизни. К такому выводу приходят многие представители буржуазной социологии, в первую

---

[45] См. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 18, с. 296.
[46] *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism, p. 71.

очередь выразители идеологических воззрений [47]. Речь идет о Д. Белле, Н. Глейзере, Д. Мойнихене и других, которые рассматривают общество как внутренне сбалансированную систему, резко осуждают радикальные социальные изменения, критикуют нонконформистское поведение.

Неоконсерваторы недовольны тем, что, с одной стороны, обыденный человек послушен, слепо выполняет свои социальные роли, а с другой стороны, необычайно активен, напорист, фанатичен. Парадоксальность этой позиции состоит в откровенном призыве к массам отойти от социальных дел, стать пассивным изгоем. В принципе речь идет о том, чтобы индивид не проявлял себя (достаточно отчетливо) ни как конформист, ни как фанатик. Неоконсерваторы критикуют массовые демократические движения, расценивая их как «эксцессы демократизма», «популистскую паранойю» [48].

Проповедь самоограничения лицемерно прикрывается лозунгами еще большей социальной ответственности, умеренности в политических притязаниях. Однако фактически эти призывы «адресованы широким народным массам и социальным группам, наиболее активно участвующим в демократических движениях в США, — черным американцам, молодежи, женским организациям, ассоциациям потребителей и другим силам, пробудившимся к политической активности в прошлом десятилетии. Все эти призывы неоконсерваторов носят ярко выраженный классовый характер, их основной пафос направлен на ограничение демократического процесса некоторыми жесткими рамками, гарантирующими стабильность буржуазной системы» [49]. Еще К. Маркс подчеркивал демагогический характер призывов такого рода. Он отмечал, что «современные апостолы политического индифферентизма отнюдь не думают, что их вечные принципы делают для них обязательным воздержание от мирских удовольствий и преходящих привилегий буржуазного общества» [50].

---

[47] См. *Замошкин Ю. А., Мельвиль А. Ю.* Между неолиберализмом и неоконсерватизмом. — «Вопросы философии», 1976, № 11.

[48] «The Public Interest», Fall 1975, N 41, p. 36.

[49] *Замошкин Ю. А., Мельвиль А. Ю.* Между неолиберализмом и неоконсерватизмом. — «Вопросы философии», 1976, № 11, с. 102.

[50] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 18, с. 301.

Буржуазная проповедь эскейпизма в разных формах актуализирует адекватные ему различные культурно-философские традиции. Ведущую роль здесь играет критика технической цивилизации как антигуманной во всех ее проявлениях. На этой базе складывается специфическая версия будущего, которую М. Стэнли определяет как неопримитивистскую концепцию [51]. Речь идет о своеобразной «робинзонаде», обществе людей, слабо вовлеченных в общественные проблемы, о возрожденном духе патриархальщины. Он отмечает, что в прошлом эта концепция была представлена романтиками и такими философами, как Руссо и Ницше. В XX в. одним из главных ее представителей был Хайдеггер. В развитие неопримитивистской концепции внесли лепту Г. Маркузе и Н. Браун [52]. Наиболее отчетливое и широко известное описание «страны изгоев» имеется в книгах Т. Розака [53]. Неопримитивистская концепция основана на ожидании конца истории как истории политической. Золотой век, который должен наступить, по мнению сторонников этой идеи, интерпретируется в качестве деполитизированного будущего.

Сталкиваясь с ростом эскейпистских настроений, буржуазные социологи пытаются не только воссоздать облик изгоя, но и объяснить причины его «массового поведения». Они описывают проявления механизмов отчуждения, самоотчуждения и дезинтеграции личности в современном капиталистическом обществе. В частности, выявлен реальный факт сужения поля деятельности индивида, который, участвуя в общественной практике, не видит реальной связи своих усилий с объективными следствиями этой практики, с логикой исторического процесса.

Законы социального развития предстают перед ним не только как скрытые, действующие тайно и слепо, но и как враждебные, объективно иррациональные. Не будучи способным приноровиться к обстоятельствам, изгой вынужден постоянно беспокоиться о том, какие чувства собственной натуры, своего «я» следует развивать и демонстрировать, а какие подвергать репрессии. Личность начинает психологическую атаку на самое себя. Она

---

[51] *Stanley M.* The Post Political Futures. — «Humanist» (Buffalo), 1973, vol. 33, N 6.

[52] Там же.

[53] *Roszak T.* The Making Counter Culture. N. Y., 1972.

сама разрушает интегрированность, целостность своего мира.

Детализируя представление о «технотронном рае», социологи-технократы все чаще убеждаются в том, что «обыденный человек» современного буржуазного мира не подготовлен к вхождению в этот рай ни психологически, ни как реальный агент складывающихся социальных связей. Буржуазных социологов этой ориентации особенно тревожит тот факт, что массы людей, представители «индустриальной цивилизации» не восприимчивы к логически обоснованным реальностям, т. е. к тем установкам, которые выступают в качестве «научно обоснованных» регуляторов общественной жизни в капиталистическом мире.

То, что кажется технократу вполне очевидным, имеющим несомненную привлекательность как эталон поведения, зачастую отвергается индивидом без всякого «разумного» повода путем молчаливого бойкота. Внешне большинство людей как будто разделяет прагматические установки технократов. Они вполне понимают, насколько важно массовое производство, автомобиль, холодильник. Однако, принимая ценности потребительского общества, люди одновременно не выражают сочувствия трезвой расчетливости, регламентации и порядку, полной «заангажированности», которую настоятельно рекомендует технократическая утопия.

Массы людей в буржуазном обществе выступают против «машинной цивилизации». По мнению западных социологов, они демонстрируют собственную неготовность к обитанию в раю, непонимание своей очевидной выгоды. Массовый энтузиазм по поводу технократических ценностей и идеалов, о котором пишут социологи-апологеты, оказывается на поверку весьма поверхностным. Он не учитывает реальности тех настроений, которые присущи изгоям.

Множество немотивированных поступков, демонстрирующих «невовлекаемость» людей в социальное прожектерство, технократы квалифицируют как выражение косности, как преходящее недоразумение. Между тем кризис технократической утопии все чаще порождает массовый пессимизм, социальный индифферентизм.

Одно из наиболее существенных явлений в массовом непролетарском сознании буржуазного общества — рост

«популистских» настроений. Так называемое популистское сознание, распространенность которого наблюдается ныне во многих европейских капиталистических странах, является своеобразным протестом против технического прогресса, против развития капиталистических производственных отношений. Постоянно рекламируемый буржуазной прессой образ будущего, который в любых его разновидностях оказывается не чем иным, как сверхиндустриальным капитализмом, вызывает отрицательное, а подчас и паническое отношение у самых различных слоев буржуазного общества.

Идея прагматического жизнеустройства с навязываемой рациональностью, якобы «целесообразным» контролем над личной жизнью человека, с диктатом «штурманов промышленности и финансов» порождает вспышки антииндустриальных настроений. Носитель «популистского сознания» — это человек, вырванный из привычных связей, мучительно переживающий разрушение патриархального уклада, всевластие техники. Именно это состояние возрождает хорошо знакомый психологический комплекс, присущий «популизму» как идейному течению.

Пассивный протест изгоя против индустриализации в ее уродливых капиталистических формах, против конкуренции, являющейся законом буржуазной экономики, которая лишает людей стабильности существования, против наступления бездушной техники порождает тоску по «неусложненному», простому, патриархальному миру, где еще не утрачена интимность, не разорваны «здоровые» узы в отношениях между людьми.

«Популизм» как идеология изгоев создает культ «простого человека», обретающего себя в личностных связях вопреки тем связям, которые складываются в процессе общественного разделения труда и отражают сложность структуры современного буржуазного общества. Отсюда и скрытое влечение изгоев к психологии уравнительства, неприятие всех форм структурно-иерархического расслоения. Эти настроения приводят не только к возрождению мелкобуржуазных теорий социализма, но и к отрицанию любых форм «выделения» из общей массы, любой дифференциации духовных интересов. На этой основе возникает антиинтеллектуализм как существенная черта современной западной культуры.

Стремление уйти от рациональной, бездушной инду-

стриальной системы, какой является буржуазное общество, порождает так называемые эскейпистские тенденции (квиетистское сознание). Культ чувственности, первородных побуждений на основе отвержения буржуазной цивилизации составлял, например, характерную черту движения хиппи. Возвращение к природе приняло у хиппи форму создания совместных поселений в сельских местностях, на окраинах некоторых городов и на территориях индейских резерваций. В среде хиппи получили широкое распространение мистические учения азиатских культур — буддизм, даосизм, ламаизм, конфуцианство. По мнению хиппи, желанной гармонии, «освобождения» от чар техники можно достигнуть не на путях прогресса, а уже сегодня погружением в блаженное состояние на любом бульваре урбанизированного центра.

Разумеется, возрастание эскейпистских настроений в капиталистическом обществе обусловлено рядом психологических причин. Так, английский социолог Р. Миллз в исследовании «Молодые аутсайдеры»[54] показывает, что у большинства молодых людей, примкнувших к хиппи, еще до того, как они стали изгоями, было ощущение «посторонних», вызванное разочарованием в собственных способностях, провалом на экзаменах, несчастливо сложившейся жизнью в родительской семье или иными психическими травмами. Процесс превращения в хиппи начинался обычно, по мнению Миллза, с пережитого разочарования. Молодые люди чувствовали себя непригодными к успешному выполнению социальной роли, предлагаемой обществом, но и не были еще вполне внутренне готовы стать изгоями[55].

Однако причина аполитичности некоторых слоев населения в капиталистических странах кроется не в личной неустроенности. Ее следует искать в глубинных процессах развития буржуазного общества. Иррациональность многих социальных явлений в условиях капитализма, их враждебность устремлениям, интересам людей труда, антигуманный характер устоев жизни буржуазного общества определяют направленность массово-психологических процессов.

---

[54] *Mills R.* Young Outsiders. A Study of Alternative Communities. L., 1973.

[55] Там же.

В буржуазной социологии стало модным писать об инертности масс, об их негативном отношении к политической жизни. Но с точки зрения марксистского анализа отказ от активного участия в общественной практике — это своеобразная форма социального протеста. Она требует конкретного истолкования. В этом отношении характерен следующий пример. В конце 1967 г. французский социолог П. Фужейрольяс обнаружил в своей стране характерные признаки «деполитизации» («безмолвствования народа» по отношению к политической проблематике, предлагаемой средствами массовой коммуникации). По данным его опроса, большинство населения Франции вообще не интересуется политикой, безразлично к общественной жизни. Не прошло и нескольких месяцев, как реальные события, массовые выступления молодежи и рабочих показали, чем была на самом деле «аполитичность» французов.

«Пассивность», «безмолвствование народа» оказались на деле призрачными, за ними скрывалась растущая готовность к классовым боям. И дело, конечно, не в том, что социолога подвела процедура опроса; данные были точными. Просто народные массы могла всерьез заинтересовать и интересовала совсем не та политика, которую предлагала им пропаганда. Именно непринятие этой пропаганды, эскейпизм были в действительности первым симптомом нового роста реалистических политических интересов масс, предвестником социальных конфликтов.

Отключенность от реальной общественной деятельности, характерная для практики современных буржуазных государств, порождает ощущение бессилия у некоторых групп населения и приводит к социальной апатии. Вместе с тем слабый интерес к «новостям», отсутствие доверия к «пропаганде», которую буржуазные средства информации стремятся внедрить в сознание масс, еще не свидетельствуют о равнодушии тех или иных общественных слоев к социально-политическим проблемам. Они свидетельствуют лишь о недоверии к тому толкованию этих проблем, которое навязывается массам и по сути своей глубоко чуждо им.

Анализируя различные типы сознания, присущие политически инертным слоям капиталистического общества, философы-марксисты указывали на необоснованность буржуазных представлений, будто современный

человек на Западе стал изгоем, потребителем и навсегда утратил революционные идеалы. Сегодня история еще раз подтверждает слова В. И. Ленина о том, что «марксист *первый* провидит наступление революционной эпохи и начинает будить народ и звонить в колокол еще тогда, когда филистеры спят рабским сном верноподданных» [56].

4. Фанатик

Логика внутреннего кризиса капитализма может превратить обывателя в бунтаря, мятежника, экстремиста правого или «левого» толка. Буржуазная действительность сплошь и рядом демонстрирует примеры, свидетельствующие о том, что чувство неудовлетворенности приводит филистера к фанатизму, плохо мотивированному возмущению и бунту. При этом массы людей демонстрируют узость, неразвитость сознания, которое не способно последовательно проанализировать социальный опыт индивида, раскрыть причину его неудавшейся предпринимательской практики.

Пытаясь понять неконтролируемую логику стихийных социальных процессов, опасную игру страстей, инстинктов, которые присущи буржуазному обществу, многие западные ученые воссоздают облик фанатика. Рисуя его как определенный психологический тип, они отмечают, что именно тяга к господствующим стереотипам, фетишистским представлениям создает опасное напряжение, которое превращается в стихию иррациональных сил в общественной сфере, в сознании личности. Само понятие фанатизма многозначно. Оно может выражать беспредельную преданность идее. Вместе с тем фанатизм, лишенный духовной основы, несет в себе разрушительное, анархистское начало.

После второй мировой войны Т. Адорно, анализируя «массовую культуру», пришел к выводу, что ее многообразное содержание сводится по существу к двум многоликим сюжетам. Первый рисует мир благополучия, процветания, идиллического наслаждения. Второй, напротив, вводит «потребителя» в царство насилия, жестокости и неудовлетворенной мстительности.

---

[56] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 14, с. 159.

Эта проблема в исследованиях Адорно возникла в рамках более широкой темы. Он хотел объяснить природу фашизма и массовых тоталитарных движений. Почему историческая практика капиталистического общества дала столь разительные примеры массового фанатизма и ослепления? Ставя этот вопрос, Адорно обратился к анализу «человеческой природы», игнорируя сложные социально-экономические и социально-политические факторы, раскрывающие действительные причины фашизма.

Он пришел к выводу, что огромное влечение масс одновременно к грезе и жестокости, покорности и насилию можно понять, если учесть, что действие ряда социально-психологических факторов привело к появлению нового человека — «авторитарной личности», которая в одно и то же время испытывает тягу к власти и бунтует против нее, выступает то в роли покорного служаки, то в качестве мятежного фанатика.

К этому выводу Адорно подтолкнул анализ буржуазной пропаганды, социологическое обследование «расхожести» популярных стереотипов. Чтобы понять мотивы поведения людей, группа ученых Калифорнийского университета, в которую кроме Адорно как руководителя исследования входили Д. Левинсон, Е. Френкель-Брунсвик, Р. Невитт-Сэнфорд, в 1943—1950 гг. изучила наиболее ходовые клише, распространяемые американским радиовещанием и печатью. Хотя исследование проводилось более четверти века назад, оно и сегодня фигурирует в буржуазной литературе, посвященной психологии «реакционной» массы, в качестве ценного и тонкого.

Адорно стремился выявить социально-психологическую структуру аудитории. В качестве основания для классификации он взял группы стереотипов, которые включали фразы из газет, типичные обывательские остроты, примелькавшиеся пропагандистские клише. С помощью такой методики исследователи рассчитывали обнаружить иррациональные формы «мышления» обывателя, формализовать мнения «толпы» и зафиксировать ее основные комплексы [57].

Двойственность сконструированного типа «антропологического человека» Адорно пытался истолковать с по-

---

[57] *Adorno Th.* a. *o.* The Authoritarian Personality. N. Y., 1950.

мощью учения Фрейда. Последний утверждал, что еще в детстве у человека развивается конфликтный бессознательный процесс: сильная любовь к матери сочетается с неприязнью к отцу. Затем в результате сильного перенапряжения ненависть к отцу перерождается в любовь к нему. Однако противоречивость поведения сохраняется. Понять ее можно якобы только как психологический процесс.

Вот почему, как разъяснял Адорно, для «авторитарной личности» характерны чувства одиночества и подавленности. На этой основе рождаются такие качества, как покорность, податливость. Однако тяжело переносимые переживания вытесняются из сознания при помощи «взрывной» психологической реакции. Тогда человек обнаруживает себя как мятежник и психопат. Бунтуя против власти и испытывая тайное влечение покориться ей, представители «среднего класса», рассуждает Адорно, в итоге подчинились абсолютной диктатуре нацистов.

В исследовании Адорно содержатся интересные наблюдения, связанные с классификацией предрассудков и стереотипов мышления в американском обществе. Однако в целом эта работа носит глубоко реакционный, антиисторический характер. Социальная несправедливость, классовая эксплуатация, войны, политические катастрофы и связанное с ними духовное подавление объясняются чисто психологическими причинами: действием врожденных аффектов, глубинных влечений и переживаний. Наступление фашизма приобретает, таким образом, фатальный, неустранимый характер, а социальный процесс лишен закономерности.

Весьма показательно, что, говоря о фашизме и бунтарстве, Адорно не проводит разграничения между революционными выступлениями рабочих и «бесноватостью» фашистов. И то и другое классифицируется неофрейдистами как «вспышки революционаризма», как тайное влечение к «крови и насилию». Психоаналитические объяснения духовных процессов, таким образом, объективно направлены против мирового революционного процесса, против борьбы народов за свое освобождение от оков эксплуатации.

В рамках социально-психологического подхода буржуазных социологов к проблеме выявлены важные механизмы, подняты глубокие вопросы, требующие повы-

шенного внимания к психике человека. Особенно отчетливо это обнаруживается в трудах видного американского философа Э. Фромма. Заслуживает признания его идея о том, что современная индустриальная культура Запада сама по себе чревата разными проявлениями иррациональных страстей [58].

Пытаясь придать своим рассуждениям типологическую объемность, Э. Фромм создает облик некрофила как выразителя агрессивных влечений. Некрофил — это антипод живого. Его, по словам Фромма, неудержимо тянет ко всему, что не растет, не меняется, ко всему механическому. Но движет его поведением не только тяга к омертвелому, но и стремление разрушить все зеленеющее, жизнеспособное. Поэтому все жизненные процессы, чувства, побуждения он хочет превратить в вещи. Жизнь с ее внутренней неконтролируемостью, ибо в ней нет механического устройства, пугает и даже страшит некрофила. Он скорее расстанется с жизнью, нежели с вещами, собственностью, поскольку последнее обладает для него наивысшей ценностью.

Проявление фанатизма в общественной жизни Фромм рассматривает как действие механизмов некрофильства (мертволюбия). Именно с этих позиций он выделяет людей особого склада, из которых вербуются палачи, террористы, истязатели, надсмотрщики, надзиратели. Слов нет, изучение патологических процессов человеческой психики имеет огромное значение для современной науки. Однако сведение Фроммом психологии фанатизма, как она выявляется сегодня в общественных процессах, к врожденным разрушительным тенденциям человека не позволяет дать подлинную картину действительных явлений политической жизни.

Фромм полагает, что любой типаж может быть обрисован с позиции подсознательной сущности человеческого поведения, присущей индивиду психологической организации. Идет ли речь о биофиле или нарциссе, некрофиле или фанатике, всегда можно, по мнению Фромма, подойти к проблеме с точки зрения природы человека. Что касается любых общественных отношений, то они, по мнению Фромма, проявляют себя лишь в одном плане — как средство репрессивного воздействия на индивида.

---

[58] *Fromm E.* The Anatomy of Human Destructiveness.

Но фанатизм — это не только жестокость и определенное ви́дение мира сквозь призму страстей. Это стремление отживших классов подорвать всякую оппозицию, стереть ее с лица земли. Поэтому нельзя понять сущность интересующих нас процессов на базе чисто психологических закономерностей, путем описания наклонностей и мотивов поведения человека. Здесь важно исследовать также различные типы сознания, порождающие специфическое восприятие действительности.

К. Мангейм, рассматривая конкретные формы фанатизма, не сводил их к чисто психологическим явлениям. С этих позиций он анализировал, в частности, религиозное учение о тысячелетнем «царстве божьем на Земле» — оргиастический хилиазм. По мнению Мангейма, не индивидуальная склонность к бунту, а напряженное ожидание приводит к фанатическому мировосприятию, к высвобождению «экстатически-оргиастической энергии».

Таким образом, К. Мангейм пытался подойти к проблеме не только с психологических, но и социологических позиций. Однако ограниченность его воззрения состояла в том, что при классификации типов сознания он исходил из абстрактных культурологических признаков. Поэтому ему так и не удалось, исходя из учения об утопии, объяснить конкретные формы «неприкрытой ярости масс и неодухотворенного буйства». Исследуя, например, радикальный анархизм, Мангейм не принял во внимание классовой оценки этого явления, данной в теории научного коммунизма. В результате склонность к бунту предстает у этого социолога в виде некоей абстракции, определенной модели сознания.

Рассмотрение конкретных форм фанатизма, проявляющегося в общественной жизни современного капитализма, показывает, что в них находят отражение не только различные типы сознания — консервативное, либерально-гуманистическое и радикальное, но и определенные черты, выражающие психологию классов и социальных слоев.

Ни у Фромма, ни у К. Мангейма мы не найдем анализа тех процессов, которые коренятся в экономической и политической практике людей. Фромм, например, настаивает на том, что человек садического или некрофильского склада не бес, а именно человек. Поэтому, как он пишет, трактовать поступки знаменитых изуверов XX в., уничтоживших миллионы человеческих существ, как лю-

дей, психологически не полноценных, вряд ли разумно. Такая трактовка, по его мнению, ничего не дает для понимания зла в человеческой истории [59].

Можно согласиться с Фроммом, что для понимания социальных процессов недостаточно моральных оценок, негативных определений («бесы», «изуверы», и т. д.). Однако (и здесь мы решительно расходимся с Фроммом), чтобы объяснить факты массовой истерии, духовной ослепленности, агрессивности, нельзя оставаться на уровне психологического анализа.

Марксистская теория в противовес буржуазным связывает фанатизм с характером капиталистической цивилизации как особого этапа в развитии человечества. К. Маркс писал о том, что капитализм порождает «дикие, слепые и необузданные силы разрушения» [60], и социальная практика буржуазного мира дает примеры стихийного разрушительства, слепого отчаяния, насилия.

Для объяснения конкретных форм фанатизма непреходящую ценность сохраняют ленинские характеристики правого и «левого» экстремизма. В работах В. И. Ленина раскрыта роль реакционного экстремизма в русской революции 1905—1907 гг. Он раскрывает причины и особенности стихии безотчетной мстительности, неосознаваемого бунтарства [61], «благонамеренной» унтер-пришибеевщины. Анализ этих социальных настроений В. И. Ленин связывает с общей предреволюционной ситуацией, с рассмотрением динамики общественно-политических сил.

Буржуазный активизм связан с мелкобуржуазной психологией, с ее анархической жаждой разрушения, с псевдореволюционностью, имеющей «свойство быстро превращаться в покорность, апатию, фантастику» [62]. Причины такого экстремизма В. И. Ленин видел в поведении мелкого буржуа, «взбесившегося» от ужасов капитализма [63]. «Левые», как показал В. И. Ленин, охвачены настроением безысходного пессимизма, поддаются мимолетному чув-

---

[59] Там же.

[60] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 9, с. 136.

[61] См. *Рашковский Е. Б.* В. И. Ленин о психологии реакционного экстремизма. — «Вопросы философии», 1970, № 1, с. 47.

[62] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 41, с. 14.

[63] См. там же.

ству возмущения, выражают психологию дворянчика-дуэлянта, защищают мелкобуржуазную распущенность[64].

Таким образом, марксизм видит истоки массового фанатизма, присущего капиталистическому обществу, агрессивности экстремистских умонастроений не в психологических особенностях индивида, не в абстрактных культурологических признаках, а в идеологии и психологии различных социальных слоев, активно включающихся в классовую борьбу, выявляющую оттенки их поведения и мировосприятия.

* * *

Буржуазная философия и социология одержимы паранойей персонификации. Различные мировоззренческие и идеологические ориентации приобретают сегодня «личностное» оформление, закрепляются в различных социально-психологических типах. В образах конформиста, изгоя, фанатика скрыты не только те или иные ожидания, умонастроения, но и конкретные классово ориентированные представления и цели. Все это свидетельствует о том, что названные типы, несмотря на всю их достоверность, прототипическую убедительность, далеко не всегда предстают в философских и социологических текстах в их реальности.

Напротив, то и дело обнаруживается химеричность этих олицетворений, их тайное сходство. Радикальный конформист с его притязаниями вступает в противоречие с господствующими нормами, нонконформист выступает против конформизма во всеоружии фанатизма, изгой внутри своей референтной группы ведет себя как последовательный филистер. Каждый персонаж по сути дела существует как бы аллегорически, его одушевляет «*мечта* о его субстанциальности или о его соответствии самому себе»[65].

Можно ли свести многообразие человеческих типов к той галерее образов, которую предлагает буржуазная социология? Разумеется, нет. В. И. Ленин писал не только о хаме и рабе, но и о революционере, вставшем на путь борьбы с эксплуатацией. Однако тип человека-борца

---

[64] Эти высказывания В. И. Ленина относятся к периоду борьбы партии большевиков с «левыми» коммунистами.

[65] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 327.

отсутствует в работах западных авторов. Этот факт, пожалуй, ярче всего отражает классовую направленность тех идеологических процессов, которые выносят на поверхность общественного сознания образы филистера, изгоя, фанатика.

В современную эпоху чрезвычайно возрастает социальная ответственность философии как средства жизненной ориентации людей. Ценности и ожидания личности складываются под влиянием мировоззрения. Люди всегда пытались соединить разрозненные представления, формируемые их социальным опытом. Сколь разорванным ни казалось бы сознание масс, отдельного человека, открывающего миру свои надежды и устремления, идеалы и иллюзии, оно, это сознание, тем не менее образует некую целостность. Человек выражает свое мироощущение, свои интересы и потребности через те или иные идеологические представления. В то же время в условиях столкновения различных идей, зачастую полярных жизненных установок, ценностных ориентаций возрастает и ответственность личности, сознательно или стихийно выбирающей те или иные общественные идеалы.

Глава V
Проблема личности в искусстве XX века

1. Художественное направление как инвариант художественной концепции личности и мира

Искусство шире и многообразнее, чем буржуазные философские концепции, раскрывает всю глубину неподлинности человеческого существования в мире капитализма.

В искусстве XX в. в художественной форме происходит осмысление проблем личности, над которыми бьется философская, этическая мысль эпохи. Искусство способно в живых, типизированных образах выявлять те общие тенденции и процессы формирования, становления, бытия и жизнедеятельности личности, которые без его помощи невозможно было бы полно осмыслить. Литература обрела много специальных способов, средств и приемов для постижения внутреннего мира человека, например художественные открытия, связанные с именами Стендаля, Толстого, Достоевского, метод психологического анализа личности, способ выявления «потока сознания», раскрытие «диалектики души». Эти открытия обогатили возможности художественного анализа личности, и в ее постижении искусство заняло видное место и стало давать ничем не заменимую информацию о внутреннем мире современного человека.

Искусство — человековедение. Это положение верно до тех пределов, пока мы не видим в человеке единственный «специфический предмет» [1] искусства.

Искусство концептуально по своей природе. Оно не только вступает во взаимодействие с философией, политикой, моралью, а подчас и религией, но и самостоятельно

[1] Об этой концепции см.: *Буров А. И.* Эстетическая сущность искусства. М., 1956, а полемику с этой точкой зрения см.: *Борев Ю. Б.* Основные эстетические категории. М., 1960.

судит о мире. Оно раскрывает действительность с особой стороны и часто умеет понять и запечатлеть то, что не под силу другим формам общественного сознания.

В истории человечества искусство как форма сознания нередко концептуализирует наиболее сложные и неясные проблемы жизни. Конечно, оно не может заменить философию и науку. Однако по глубине проникновения в жизнь Рабле, Сервантес, Шекспир, например, порой были прозорливее своих современников — ученых и философов. Поэтому, осмысливая историю концепций гуманизма и личности, все новые и новые поколения людей непременно возвращаются к этим художникам.

Философская концепция личности раскрывает в теоретических формулах конкретно-исторически обусловленную сущность индивида и типологические особенности его взаимоотношений с обществом. Литература и искусство рисуют конкретный образ индивида в его взаимоотношениях с обществом и раскрывают художественную концепцию личности, прокламируя абсурдность жизни или ее высший смысл, бунтарскую активность или пассивное смирение перед сложностью бытия и т. д.

Искусство по-своему философично. Оно всякий раз предлагает определенную художественную концепцию личности. Такая эстетическая категория, как художественное направление, является не только важнейшим инструментом постижения тенденции движения художественного процесса, но и способом выявления художественной концепции личности. Собственно, сутью и определяющим признаком художественного направления и является та концепция личности, которая им выдвигается [2]. При этом художественная концепция личности имеет известные соответствия, точки соприкосновения с философской концепцией личности, однако между ними нет тождества. В искусстве типологизация чаще всего происходит по иным основаниям, чем в философии, потому что образное мышление захватывает в свою сферу иные пласты жизненного материала, сосредоточиваясь на «опыте отношений», а не на «опыте фактов» [3]. Представляя собой единство общего и индивидуального, искусство сохраняет «вещество чувственности» и, давая информацию о личности, по-своему соотносит абстрактное и кон-

[2] См. *Борев Ю.* Эстетика. М., 1975, с. 283—288.
[3] См. *Рапоппорт С. Х.* Искусство и эмоции. М., 1971.

кретное. Разные художественные направления опираются на разные эстетические и мировоззренческие основания. В искусстве, как и в философии, выражаются различные и даже противоположные концепции общества и личности.

Поляризация этих художественных концепций усиливается при их той или иной интерпретации в литературоведении, представители которого имеют свои позиции, свои «притяжения» и «отталкивания», симпатии и антипатии по отношению к тем или иным художественным направлениям. Так, например, американский профессор Ч. Гликсберг в книге «Личность в современной литературе» односторонне изображает реальные процессы. Он считает, что только буржуазная литература адекватно отражает эпоху. В то же время он традиционно-отрицательно характеризует творчество советских писателей.

В мировой литературе нашего века Гликсберг считает важнейшей тему человека, потерявшего себя. По его мнению, литература XX в. на первый план выдвигает образ антигероя — человека, утратившего свое «я». «Акцент теперь ставится главным образом на внутренней жизни, на течении субъективности, на потоке сознания»[4].

Гликсберг прослеживает эволюцию мировой литературы, сопровождающуюся, по его мнению, рождением и развитием типичных для современного антигероя черт — нигилизма, пессимизма, убежденности в абсурдности жизни, поисков личностью самой себя. В процессе анализа творчества Кьеркегора, Ибсена и Стриндберга, а затем Кафки и Жида, французских экзистенциалистов и творцов театра абсурда Ионеско и Беккета американский исследователь стремится показать, как постепенно еще в недрах литературы XIX в. антигерой приобретает все более разнообразные формы проявления под влиянием философских теорий Бергсона и экзистенциалистов.

Гликсберг сознает, что западноевропейской литературе, особенно экзистенциалистской, противостоит советская литература, порицаемая американским критиком за «крайности, к которым ведет идеология всеобщего обязательства»[5], и за то, что положительный герой якобы подчинен категорическим предписаниям Коммунистической

---

[4] *Glicksberg Ch.* The Self in Modern Literature. The Pensylvania Stat University, 1963, p. XXI.

[5] Там же, с. 16.

партии, пронизан фанатической верой в революционное дело, а партия заменяет ему и семью и любовь. Такова картина, нарисованная Ч. Гликсбергом в свете традиционно-предвзятого отношения к советской литературе. Попробуем обрисовать истинное положение вещей в искусстве XX в.

Традиционная интенция художественного сознания выражена в современном буржуазном обществе неадекватно, в чуждых ей мотивах и представлениях, и это наиболее ярко демонстрируется пестротой суждений о личности, предлагаемых представителями различных художественных направлений. Буржуазное искусство, заимствуя для своих интерпретаций человеческого существования терминологический аппарат буржуазной науки о человеке, исходные положения концепции «общества технической цивилизации», придает им художественную форму. Противоречия социальной жизни вызывают эклектическое сосуществование в личности интуиции и рассудка, возвышенности и обыденности, потребности к цельности и реальной разорванности ориентаций. Такова истинная картина современного западного искусства.

Подлинная интенция художественного сознания интуитивно-отрицательна по отношению к тем формам сознания, которые культивируются и насаждаются «технической цивилизацией» и «массовой культурой» и являются продуктами научно-технического развития буржуазного общества. Ни сциентистская, ни «массовая» культуры не содействуют конституированию подлинно духовной личности, ибо в них все сводится к позитивистски заформализованному рассудку; реалистическое же искусство традиционно обращается к тем механизмам человеческого духа, которые лежат в основе целостного и подлинно личностного бытия человека. Поэтому особо важно дать анализ тех модернистских течений современного западного искусства, которые отрешаются от концепции целостной личности.

В «кривом зеркале» буржуазной культуры искусство и эстетика ищут понимания и определения статуса художественной формы в культуре XX в. Отсюда терминологические колебания в эстетике, осмысляющей художественные направления, и в художественных манифестах, толкующих смысл жизни и творчества художника.

Еще в конце XIX в. в буржуазном искусстве начался

процесс образования пестрых направлений, многообразных «измов», который столь характерен для буржуазного искусства XX в. Модернистские течения стремились ассимилировать современные им тенденции мироощущения и пытались выразить и осмыслить мир в формах технической цивилизации. Освоение технических форм наглядно продемонстрировали кубизм и конструктивизм.

Особенность и определенность художественного направления заключается в том, что изначальной и существенной им признается какая-то одна из сторон человеческого существования. Художественное направление дает инвариант концепции личности, варьируемый в различных течениях. Для натурализма личность — это особь в ее естественно-природных проявлениях, и поэтому существенное значение обретают физическое и физиологическое существование человека. Для импрессионизма человек влюблен в очевидность чувства и вибрирует в светомузыке впечатлений. Для символизма человек — тайна духовности, волшебный знак о потустороннем смысле человеческого существования. Каждое из направлений дает свое понимание и свой образ человека. Этот образ не всегда выведен на поверхность, проговорен и зафиксирован как законченное и четкое представление о человеке. Не только теоретические рассуждения самих художников, но и художественные средства и техника обращения с материалом жизни являются замаскированными свидетелями иного взгляда на мир и личность.

В буржуазном искусстве XX в. образовались пестрые и многообразные течения, инвариантом которых является модернизм как художественное направление. Возникновение модернистских течений есть процесс формирования односторонностей в подходе к трактовке человека и мира, результат известной растерянности художника перед усложнившейся действительностью и личностью, преувеличение и абсолютизация одной стороны, связи, сферы проявления личности и отбрасывание остального как не существенного. Другими словами, каждое из возникших в XX в. модернистских течений, абсолютизируя какую-либо произвольно вырванную реальную черту индивида, давало одностороннюю, а порой и иллюзорную художественную концепцию личности. Человек и мир понимаются при таком подходе как некое множество (структура), как совокупность различных элементов. Каждое

направление берет лишь один из возможных вариантов этих элементов и абсолютизирует их (например, абстракционизм изображает состояние духа в цветополифоническом выражении). Смена художественных течений в буржуазном искусстве XX в. происходит «с железной логической последовательностью и с завидной зависимостью от «цвета времени» — от его социальных и духовных сдвигов, от политических событий и даже от моды... Схема возникновения и развития этих направлений вызывает удивление своей обязательностью, модные поветрия имеют глубокие социальные корни, а каждый сколько-нибудь заметный художник, кажется, выбирает для наиболее полного выражения своего таланта наиболее подходящее пятилетие» [6].

Заглянем в историю модернизма. С импрессионизма начинается характерное для всего модернизма общее увеличение активности художника по отношению к действительности, которая творчески им воспринимается и воспроизводится. В модернистском искусстве эта тенденция сказалась в более произвольном использовании цвета, в деформации предметов, в алогичном их сочетании, в искусственной композиции. Модернисты начинают строить образ по принципу «наоборот» в отношении классики или продолжая в абсолютизированном виде какую-то одну из предшествующих линий, традиций. Серийная музыка Шенберга могла, например, появиться только в результате математической обработки предшествующего опыта музыкальной культуры.

Модернистское искусство превращает в карикатуру благородство разума, моральность, здравый смысл, верность долгу, организованность, само стремление человека к самоутверждению. Оно превращает в абсурд ценности прежней культуры, предшествующих эпох, рисует идеалы столь уродливыми, что они могут вызвать только усмешку и отвращение. Буржуазное искусство подхватывает витающее в воздухе представление о том, что современная капиталистическая цивилизация, процессы урбанизации и развития техники, превращение культуры в предмет массового потребления являются экспликациями просветительского идеала разумной, нравственной и гуманной

---

[6] *Турова В. В.* О некоторых тенденциях современной живописи.— Современное западное искусство. М., 1971, с. 316.

личности. Западная художественная культура XX в. оказывается пронизанной потребностью в стихийном бунте против той «рациональности», которая якобы только и повинна во всех бедах буржуазной действительности. В этой ситуации основным принципом искусства становится субъективизм, как антипод всему рациональному.

В модернистских течениях можно найти разные формы отрицания традиций рационализма и реализма. Прежде всего это сказывается в самозабвенном внимании к запаху, вкусу, созерцанию окружающего мира. В этих течениях доминируют субъективные ощущения, отсутствует личность как цельное духовно-культурное образование, человек разлит в полифонии созерцательного мироощущения. Такое понимание характерно для крайних форм импрессионизма.

Отход от реалистических традиций проявляется также в погружении в чувственный образ, в стремлении к символизации чувственных очевидностей. В модернистских формах искусства личность воспринимается как знак судьбы, таинственный, никому не ведомый, непроницаемый, однако бесконечно значимый во всех своих частностях и даже повседневных чертах. Личность при такой трактовке выступает как духовность, отрешенная от реальной жизни.

Символизм субстанциализировал разорванность человека и его духовной сущности и тем самым закрыл путь к постижению реального бытия личности. Для художника-символиста, влекомого интуицией, слитность со стихией возвышенных чувств является способом соприкосновения с истиной. Символизм — обновленный романтизм начала «технической цивилизации». В ряде теоретических исследований самих символистов это течение осмысливалось как новая, глобальная тенденция всей культуры, затрагивающая в первую очередь человека и принципы формирования его духовного мира.

Символизм — дитя исторически не определенной, социально не созревшей ситуации. Он рассматривал человека как существо, окруженное таинственным миром, связь с которым осуществляется лишь через намеки и недосказанности. В символическом искусстве отражалось колеблющееся, как пламя свечи на ветру, мироощущение человека, не уверенного ни в полной реальности мира,

ни в будущем. Конструктивизм моделировал духовную «логику» человека с помощью пространственных конструкций.

В новейшем буржуазном искусстве, зарождавшемся на рубеже XIX—XX вв., усилилась роль субъективности художника. Об этом, в частности, убедительно свидетельствует Ван Гог. Он говорит о принципах своего творчества, рассказывая о процессе написания портрета: «...для начала я пишу его со всей точностью, на какую способен. Но полотно после этого еще не закончено. Чтобы завершить его, я становлюсь необузданным колористом.

Я преувеличиваю светлые тона его белокурых волос, доходя до оранжевого, хрома, бледно-лимонного.

Позади его головы я пишу не банальную стену убогой комнатушки, а бесконечность — создаю простой, но максимально интенсивный и богатый синий фон, на какой я способен, и эта нехитрая комбинация светящихся белокурых волос и богатого синего фона дает тот же эффект таинственности, что звезда на темной лазури неба»[7].

Господство тех или иных художественных направлений в западном искусстве XX в. обусловлено изменениями в социальной жизни буржуазного общества.

Сравнивая различные модернистские течения (символизм, примитивизм, экзистенциализм, экспрессионизм, сюрреализм, абстракционизм и др.), можно сказать, что, несмотря на их несходство, на различия эстетических принципов, они являются вариациями одной идеи: «я» и «не-я» разобщены; человек и общество — противостоящие друг другу начала. Именно эта идея является соединяющей для всех течений модернизма и концептуально характеризует его как художественное направление. Это направление являет собой художественный эквивалент философского солипсизма, политического анархизма, морального эгоцентризма.

2. Модернизм: утверждение одинокой, абсурдной, внеисторической, эгоцентрической личности

Натурализм исходил из идеи фиксации реальности. Сам по себе человек, даже взятый лишь как высокоорга-

---

[7] *Ван Гог.* Письма. Л.—М., 1966, с. 380.

низованная биологическая особь, заслуживает, с точки зрения представителей натурализма, внимания в каждом своем проявлении, как факты и детали мира, ибо они интересны сами по себе.

Характеризуя художественную ситуацию на рубеже XIX и XX вв., венгерский исследователь Л. Кардош в докладе «Мировая литература XX века», прочитанном на советско-венгерском симпозиуме (Будапешт, 1969), подчеркнул, что натурализм прошлого столетия пытался изобразить действительность чуть ли не с научной точностью. В сменившем его импрессионизме ощущаются черты известной удрученности. Представители буржуазного искусства начала века уже не верили в то, что действительность можно отразить с помощью точной регистрации миллионов реальных данных. Считается, что можно запечатлеть лишь переменчивые краски на поверхности явления, его изменяющиеся и расплывчатые формы, неопределенные настроения. Импрессионистов, по словам Кардоша, не привлекают уже мелкие детали точно очерченных явлений, не воодушевляют большие идеи. Напротив! Они бегут от фактов, от глубоких истин, от подлинной действительности и тяжких, ответственных идей к клубящимся на поверхности, неопределенным, но часто успокаивающе-красивым и цветным «впечатлениям».

Импрессионисты считают, что зрение должно вбирать в себя опыт других чувств. Воспринимая предмет зрительно, я могу и должен, еще даже не трогая его, знать, шероховатый он или гладкий. Импрессионисты изображают остро видящего, но плохо слышащего и неосязающего человека. Впечатление бытия подчас заглушают у них художественную концепцию мира. Художник оказывается целиком погруженным в чувственность. В статье «Итоги импрессионизма» М. Волошин писал: «В их пейзажах не чувствуется, что они когда-нибудь проходили по изображаемой местности. Действительность доходила к ним только через глаз, но не через осязание. Такие пейзажи могут писать только узники из окна темницы. И они были узниками города»[8]. Живописи импрессионистов нельзя отказать во многих замечательных ка-

[8] *Волошин М.* Письмо из Парижа. Кл. Монэ. Итоги импрессионизма. — «Весы», 1904, № 10, с. 45.

чествах: мастерское владение цветом, светом, тенью, светотенью, пленером, умение передать пестроту, многокрасочность жизни и радость бытия. Импрессионисты утверждают созерцающего человека, счастливого от самых простых радостных ощущений света, солнца, красок земли и моря, города и неба, от свечения предметов, прозрачности, пустоты и текучести воздуха, напоенного светом. Их концепция человека в чем-то эпикурейски-богемная, отрешающаяся от социальных неурядиц и общественного неблагополучия.

Импрессионизм в живописи (Ван Гог, Гоген, Матисс, Дега, Утрило) и в музыке (в целом Дебюсси и Равель, хотя в их творчестве уже прокладывал себе дорогу неоклассицизм) художественно прокламировал личность утонченную и лирически отзывчивую, впечатлительную и способную постичь красоту в простом, чувственно-достоверном.

Первая мировая война и ее последствия вызвали глубокие кризисные явления в буржуазном художественном сознании. Это особенно остро проявилось в родившемся под воздействием этой ситуации художественном течении модернизма — экспрессионизма. Одним из первых крупных представителей его был Кафка. Он считал, что человек живет во враждебном мире, в котором все безысходно. Сущностные силы личности отчуждены в противостоящих ей институтах («Замок», «Процесс»). Кафка в романах и новеллах утверждал, что желание и стремление человека быть личностью неосуществимы, так как мир враждебен личности. А. В. Луначарский считал, что «экспрессионизм есть плод страшного общественного разочарования»[9].

Экспрессионизм выдвинул концепцию мятущейся, захлестываемой эмоциональным порывом личности, живущей в разрываемом страстями мире. Разорванность становится ведущей эстетической категорией экспрессионистской эстетики и искусства. Цельной личности, выдвинутой реалистическим искусством, экспрессионизм противопоставил смятенную индивидуальность, не способную создать гармоничные отношения с действительностью.

Теоретик и художник экспрессионизма Ф. Марк писал: «Самое трудное для решения нашей сегодняшней

---

[9] *Луначарский А. В.* Искусство и революция. М., 1924, с. 216.

задачи заключается в том, чтобы остаться чистыми или, скажем прямо, суметь вновь стать чистыми перед лицом сегодняшнего смятения умов миллионов людей, что возможно только с помощью полной изоляции собственной жизни и собственного дела» [10]. Современные западные критики рассматривают экспрессионизм как реакцию на угрозу уничтожения человечества. Поскольку эта угроза с появлением атомного оружия во второй половине XX в. возросла, творчество экспрессионистов не может быть преодолено никаким другим направлением, считает швейцарский литературовед В. Мушг [11]. Постулатом об «изоляции собственной жизни» экспрессионизм прокладывал дорогу как беспредметничеству абстракционизма, бегущего от реальности [12], так и идеям принципиального одиночества личности, лежащим в основе экзистенциализма.

Другие течения модернизма — примитивизм, кубизм, конструктивизм — явились попыткой упрощения человека и мира, схематизации их связей и структур. Примитивизм стремился схватить главные очертания сложного мира, не утратить реальности, которая казалась все более и более хаотичной, ища в ней радостные и понятные краски и линии. Желание увидеть мир детскими глазами, радостно и просто, вне «взрослой» сложности определяло и сильные стороны этого течения. В своих картинах Руссо и Пиросманишвили отражали примитивистски понятый мир, осваивали «сущность первого порядка». Однако это было обретение ценой потери. Человек и мир становились понятными, но обедненными, радостно-детскими, но упрощенными; черное и белое, доброе и злое в человеке и мире резко и легко разграничивались, но упрощались. В конце концов, это был взгляд на мир с позиции страуса: мир реальный усложняется, а художник его упрощает.

Кубизм пытался отразить пространственные структуры явлений мира. Вся сложность жизни сводилась к простейшим геометрическим моделям. Усталость от

---

[10] Цит. по: *Hess W.* Dokumente zum Verständnis modernen Malerei. Hamburg, 1957, S. 81.

[11] *Myschg W.* Von Trakl bis Brecht. München, 1961, S. 372.

[12] Г. А. Недошивин с полным основанием обращает внимание на естественность и легкость перехода Марка, Кандинского, Клея от экспрессионизма к абстракционизму (см. Экспрессионизм. М., 1966, с. 16).

сложности бытия и стремление к максимальному рациональному упрощению, даже ценой вульгаризации, сквозят в произведениях художников этого направления. Позитивистская идея накладывания простейших схем на сложные социальные явления проникла в искусство и восторжествовала в кубизме, который упрощенно, механически и разорванно-геометрически представил человека, желая сконструировать понятного человека и привить личности схематизм и упрощенность.

Принципы кубизма, зародившиеся в живописи в усложненно-преобразованной форме, были распространены на другие виды искусства и консолидировались в новом, смыкающемся с идеями техницизма направлении — конструктивизме. Конструктивизм рассматривал творческо-технические силы человека как самостоятельные, отчужденные от него и противостоящие ему ценности, которые не только воплощают в себе личность, но и заменяют ее. Отчуждающие факторы технического прогресса подспудно проявлялись даже в самых талантливых и гуманистически ориентированных произведениях конструктивизма.

Еще одним течением модернизма является сюрреализм. Впервые понятие «сюрреализм» ввел французский поэт Г. Апполинер, обозначив жанр своей пьесы «сюрреалистическая драма». В 20—30-х годах основатели нового художественного течения поэты А. Бретон и Ф. Супо стали называть его словом сюрреализм (сверхреализм). Представители этого течения полагают, что художник вправе не считаться ни с объективной реальностью, ни со временем, ни с пространством. Произведение — мир, внутри которого поэт есть бог-творец.

Сюрреализм «снимает покровы» с действительности, утверждает реальность неправдоподобности, творит вторую «истинную» действительность — сюрреальность. С этим течением связан культ чудесного, его абсолютизирование и превращение в ведущую категорию эстетического отношения человека к миру. «Нет ничего, кроме чудесного» (А. Бретон). Реальность сверхреального, подлинность таинственно-чудесного, невероятность обыденного становятся существенными для художника. П. Элюар, например, считал, что в стакане воды столько же чудес, сколько их в глубине океана.

Представители этого художественного течения счи-

тают, что человек, мир, вещи и явления, пространство и время текучи и относительны, что они теряют границы. Сюрреалисты прокламируют эстетический релятивизм: все течет, все искажается, смещается, расплывается; нет ничего определенного. Для сюрреализма мир и его ценности относительны, Вселенная драматически напряжена, одинокий человек сталкивается с таинственным и драматическим миром. А. Бретон, например, пишет:

Бабочка философская
Присела на розовой звезде.
И так возникло окно в ад.
Мужчина в маске все стоит перед
женщиной
обнаженной. . .

Сюрреалисты стремятся очистить личность от социальной, нравственной и индивидуальной «шелухи», вызвать «отвращение к социальной жизни» (Эмманюэль). Они срывают индивидуальное с человека и сводят его к простой сущности: «. . .предоставить элементарному. . . ночную свободу» (Арп). Этой элементарной сущностью личности, по их мнению, является ее приобщенность к человечеству. Обнаружение духовной связи с человечеством — главная сверхзадача поэзии, по Сен-Жон-Персу. Сюрреалисты практически не признают понятий «класс», «нация», «народ» и т. п. П. Уник пишет в «Обществе без людей», что его разуму открывается совершенно ясно абсурдность человеческих группировок. Сюрреалисты стремятся уйти от банальности любой ценой. «Ясность граничит с глупостью» (А. Бретон). Принципом сюрреалистической поэтики стала гипертрофированная метафоричность: «Сближение двух реальностей, более или менее удаленных» (П. Реверди); «От сближения до некоторой степени неожиданного двух слов вспыхивает особый свет, свет образа» (А. Бретон).

Язык кино незаметно и настойчиво проложил путь к сознанию художника, и композиционно-конструктивным средством сюрреалистической поэтики становятся монтаж, стыковка логически не связанных фраз, слов, зрительных впечатлений. Эта монтажность вйдения мира и построения художественного образа в сюрреализме проявляется, в частности, особенно ощутимо во вторжении коллажа в сюрреалистическую живопись. В поэзии эта

тенденция проявляется во внесмысловой иррациональной связи между словами и фразами. Идеальной моделью конструкции сюрреалистического образа становится встреча на операционном столе швейной машины и зонтика.

Внереальная и алогичная, вычурная метафоричность сюрреализма рождает загадочно-красочные и таинственно-зыбкие образы. Например, П. Элюар пишет:

Лодки глаз твоих блуждают
В кружевах исчезновений.
Пропасть раскрыта для других,
Тени, что ты создаешь, права на ночь
не имеют.

Сюрреализм принципиально неконкретен и внеисторичен. В творчестве С. Дали реальность исчезает, она растекается, как стекают со стола часы в одной из картин этого художника. Время и пространство расплываются. Сюрреалисты пытаются доказать отсутствие самого исторического процесса, внеисторичность времени: «Безразличие к истории» (Р. Жар); «Нет истории, кроме истории души» (Сен-Жон-Перс).

Послевоенное развитие сюрреализма в США происходило в обстановке атомного психоза. В этот период в искусство сюрреалистов входит атомно-апокалиптическая тема. Дали стал главным певцом атомной катастрофы. Почти полвека он доминирует в живописи сюрреализма. Его творчеству присуща экстравагантность образов. В его картинах фотографический реализм, доходящий до натурализма, сочетается с ирреальным вйдением мира. По характеристикам самой западной критики, творчество Дали — воплощение реальности ночных видений и религиозного мистицизма. Дали, как полагает америанский критик И.-Г. Байард, обладает большой техникой, его работам присущи фрейдистский психоанализ, иконографичность, метафизика и христианский символизм. Байард стремится оправдать экстравагантные, а подчас иррационально-бессмысленные образы живописи Дали особенностями действительности XX в., которые якобы толкают художника к абсурду и фантасмагории в творчестве. В картинах Дали критик видит связь рационального с ночными сновидениями. Оба эти начала порождают «расширяющийся сюрреалистический мир». Бай-

ард полагает, что сюрреалистические образы объективно соответствуют событиям XX в.: «Лагеря смерти, Хиросима и Вьетнам, наша чрезвычайная амбициозность при трансплантации органов, а также средства космических сообщений — все это обладает свойством быть иррациональным и сенсационным» [13].

Современная американская критика обосновывает безумные образы сюрреалистов безумием мира и особым абсурдистско-фрейдистским состоянием личности: «Искусство Сальвадора Дали — экстремальная метафора времени, в котором только экстремальное и может существовать»; «Дали — художественное выражение фрейдовской цивилизации и ее бессодержательности» [14].

Сознательная ориентация сюрреализма на патологическое в сознании художника превращает критические статьи, посвященные Дали, в подобие истории болезни. Тот же Байард пишет: «Зрительная достоверность, самоотрицание, инфантильный базис нашей продолжительной жизни и наша физиологическая нужда следить за нашей собственной психопаталогией, как за игрой, — все эти затруднения психики Дали диагностируются с большой легкостью. Его живопись рождает психический кризис, который продуцирует весь наш сладкий рай и документирует также несомненное удовольствие жизни в нем» [15].

Разоблачения и восхваления, одинаково неумеренные, составляют суть критических характеристик Дали. По мнению Байарда, два великих лейтмотива XX в. — секс и паранойя — преследуют этого художника всю жизнь. При этом то, что разоблачается в его облике, оправдывается похожестью его пороков и патологических срывов на пороки и срывы каждого из нас. Художник, писатель, гравер, иллюстратор, ювелир — разносторонний гений Дали стоит, по мнению Байарда, в паре с Леонардо. Такое сопоставление Дали с Леонардо да Винчи не только неумеренно и бизнесно-рекламно, но и кощунственно. Впрочем, оно и вполне «нормально», ибо входит в критическую технологию «делания» «гения».

Абстракционизм как еще одно художественное течение модернизма родился в 10-х годах XX в. в творчестве Кандинского, Малевича, Купки, Мондриана. Это течение

---

[13] *Dali.* With an introduction by J. G. Ballard. N. Y., 1974, p. 1.
[14] Там же.
[15] Там же.

искало выход из жизненных противоречий в бегстве от действительности. Абстракционизм в 50-х годах продолжил и углубил разрыв искусства с действительностью, начатый В. Кандинским.

Нонфигуративное, абстрактное искусство это не содержит никакого напоминания, никакого отблеска реальности [16]. Абстракционизм — цветовая фантазия, дающая художнику возможность стихийно-импульсивного самовыражения, моментальный снимок состояния духа. В абстракционизме имеются четко выраженные тенденции. Первая — психологическая, родоначальником которой является Кандинский. Вторая — интеллектуальная, ее родоначальником является Мондриан — автор геометрических абстракций, претендующих на раскрытие логики красоты.

«Предметы убиты своими знаками!» — восклицали абстракционисты (Аппель, Иорн), которые своим творчеством утверждали несовместимость человека с окружающей действительностью. Отвлечение личности от мира доводилось до разрыва с ним, критическое отношение к социальной действительности — до ее полного неприятия.

Известный английский эстетик Г. Рид в книге «Искусство и отчуждение» считает абстракционизм неизбежным и благостным для людей результатом современного бесчеловечного мира. Отчуждению, разрушающему личность, он противопоставляет сознательное отчуждение личности от реальной жизни, бегство в пестроту пятен и линий, в сферу чистых форм и цветов. Для известного французского писателя и эссеиста Ж. Кассу беспредметничество явилось симптомом агонии современной цивилизации. Оно обусловлено бегством от жизни, уходом в себя, ужасом. Рид и Кассу неправомерно приписывают особенности буржуазного общества всему современному миру.

Помимо бездарных и спекулятивных художников среди абстракционистов были и такие талантливые, как В. Кандинский, П. Мондриан, В. Тетлин, К. Малевич. Они внесли кое-что существенное в художественную культуру XX в. (обогатили экспрессию палитры и ритмико-

[16] См. *Прокофьев В. Н.* Критика «теоретических» основ абстрактивизма. — Современное изобразительное искусство капиталистических стран. М., 1961, с. 11.

7 Зак. № 569

динамическую выразительность живописи, предвосхитили важные принципы пластико-пространственных решений в современной архитектуре, оказали влияние на развитие дизайна, индустриального, прикладного и декоративного искусства) [17]. Однако при всем том абстракционизм потерпел крах в главном — в своих претензиях дать философско-художественную концепцию личности нашей эпохи. Прокламируемая абстракционизмом личность, отказавшаяся не только от познания и осмысления мира, но и от всякой связи с ним, эмигрирующая в мир своей опустошенной души, оказалась несостоятельной и неспособной решить проблемы века.

Кризис абстракционизма породил новое фигуративное искусство 60-х годов: поп-арт (композиция бытовых предметов, иногда в сочетании с муляжом или скульптурой, призванная отразить современную жизнь), оп-арт (художественно организованные оптические эффекты, геометризованные комбинации линий и пятен), эл-арт (движущиеся с помощью электромоторов предметы и конструкции), окр-арт (композиции, «окружающие» зрителя) и т. д. Все эти «арты» кое-что дали искусству оформления витрин, повлияли на некоторые области эстетики быта, но оказались совершенно несостоятельными в своих глобальных идеологических претензиях.

Поп-арт и ему подобные виды фигуративности утверждают личность «общества массового потребления». Человек-потребитель, которому эстетизированные натюрморты товарных композиций должны заменить идеологию и который жадно вкушает массовую продукцию — остатки богатого и пышного пиршества буржуазии, — такова идеальная личность поп-арта. Слова, подмененные товарами, литература, вытесненная вещами, красота, замененная полезностью, материальное, товарное потребление, заменяющее духовные потребности, — вот что такое поп-арт. Эстетизация вещного мира становится принципом этого искусства. «Художественную ценность можно отыскать в любом предмете, даже в уличных отбросах» [18].

Если другие направления буржуазного искусства стремятся утвердить личность, находящуюся под влия-

[17] См. *Каменский А.* Тень, знай свое место. — «Литературная газета», 21 мая 1969 г.

[18] XXXII Espasizlone Bieanale International. Venezia, 1964, p. 3.

нием буржуазной идеологии, то поп-арт утверждает деидеологизированную личность. Согласно оценке и характеристике самих буржуазных критиков и теоретиков искусства, поп-арт — «антиискусство» (Г. Рид), «извращение от искусства» (Плантер), «смесь паноптикума и свалки» (К. Борев), «зеркало американской действительности» (В. Бонд), «отражение мечты синонимом гармонии» (А. Боске), «способ привлечения внимания к абстрактным свойствам банальных вещей» (Р. Лихтенштейн).

Поп-арт принципиально ориентирован на нетворческую личность, лишенную самостоятельности мышления и заимствующую «свои» мысли из рекламы и средств массовых коммуникаций. Эта личность программируется поп-артом на исполнение заданных ролей приобретателя и потребителя, покорно сносящего отчуждающее воздействие буржуазной цивилизации. Характерной фигурой в этом отношении является «отец» поп-арта, как его именует критика США, — американский художник Э. Уорхол. Он превратил в эстетический принцип своего творчества такие специфические особенности рекламы, как выразительность, нарочитая крикливость, направленная на магнетическое притяжение зрительного внимания, банальность, примитивизм, ориентация на среднестатистическую личность и формирование такой посредственной личности. Уорхол писал, что хочет быть антигуманной машиной, отделенной от творимого ею искусства.

Поп-арт в живописи — это симбиоз плаката, рекламы и этикетки, шаблона, крикливости и выразительности. Как правило, поп-арт внесоциален и не касается общественной проблематики. Но в тех редких случаях, когда возникнет выход к общественным вопросам, деятель поп-арта выступает как художник, рекламирующий американский образ жизни.

Поп-арт эстетизирует и идеализирует вещи. Это явление не новое в искусстве. Вспомним, например, натюрморты «маленьких» голландцев. Молодая буржуазия, выходящая на историческую арену, жизнерадостно смотрела на мир и воспринимала прелесть вещей. В ту пору буржуазное искусство поэтизировало вещи как дела, как творения рук человека, как продукты его творческого ума. В поп-арте же вещь эстетизируется как предмет массового потребления в «массовом обществе». Возни-

кает эстетизированный фетишизм потребления, культ вещей. В этом особенность данного художественного течения. В поп-арте утверждается человек-приобретатель, поэтизируется или вещь, которая должна поступить в массовое потребление, или вещь, уже бывшая в употреблении, отслужившая, устаревшая, но все еще хранящая на себе печать использования человеком. Создаются композиции из подержанных газовых плит, трельяжей и т. д.

Поп-арт рекламирует новую вещь и утверждает фетишистское отношение к ней (с помощью коллажей в композициях К. Ольденбурга или оформленного интерьера — лопата, висящая на цепочке, «Кухня» Д. Дайна). Другой рекламно-эстетический ход поп-арта — показ старой, изношенной, израсходованной, поломанной вещи, которая через отрицание должна утверждать новую, полноценную продукцию. Так, например, на Всемирной выставке в Монреале в павильоне США можно было видеть старый, облезлый автомобиль, с помощью которого от «противного» рекламировались известные марки машин и сервис, а в конечном счете американский образ жизни. Поп-арт — внешне бунтарское и свободное, анархическое, но по сути своей завуалированно-завербованное искусство, выполняющее важную «охранительную» функцию: оно служит адаптации человека к капиталистическому обществу.

В фильме Антониони «Блоу-ап» одна из сцен рисует коллективное восприятие поп-музыки. Молодежная аудитория все более и более накаляется от неистовых ритмов, экспрессии, эмоциональной атаки поп-музыкантов. Головы, плечи, руки слушателей начинают покачиваться в такт ритму, движение нарастает. Вся аудитория все более и более приходит в буйное безумие экстаза, глаза наполняются сладким восторгом сопричастия к все отрицающему коллективному бунту против норм не только буржуазного общества, но и нормального человеческого общежития. Крики и вопли сотрясают зал. Наконец, один из музыкантов в восторге творческого азарта так бьет по своей гитаре, что она разваливается. И тогда музыкант кидает свой инструмент, а толпа дошедших до исступления слушателей бросается к обломкам, и каждый старается схватить кусок гитары. Герой фильма буквально с риском для жизни выхватывает гриф и, преследуемый поклонниками поп-музыки, бежит к выходу. За

порогом, оторвавшись от погони, равнодушно-удивленно рассматривает никчемный фетиш, бросает его на тротуар под ноги прохожих.

Восстание против вещей в одной из ветвей поп-арта есть бунтарское утверждение анархической хиппи-личности через ироническое псевдоотрицание товарных ценностей. Однако эта негативная форма приобретательской идеи все же неразрывно связывает человека и вещь, только в отношении к ней и раскрывается человек. Этот временный протест предполагает возвращение заблудшего сына в отеческие объятия приобретательства.

Существенное место в современном западном искусстве занял экзистенциализм. Казалось бы, это художественное направление утверждает весьма гуманистический тезис: личность выше истории. Однако из этого положения вытекают неизбежно далеко идущие следствия. В экзистенциалистском искусстве Сартра и особенно Камю этот тезис был разработан таким образом: личность — высшая ценность, человек принципиально оригинален и неповторим, он не походит на всех других людей в мире. В силу неповторимости и оригинальности личность обречена на одиночество. Человек не может понять другого человека. Люди оказываются настолько индивидуальными, что они становятся некоммуникабельными. Нет взаимной связи между людьми, человечество превращается в скопище одиночек. А. Камю почитал себя вождем партии одиночек, в которую входит 3 млрд. представителей человеческого рода.

Люди разобщены, человек оказывается эгоцентрически замкнут, он живет во имя себя и для себя. Поэтому смерть перечеркивает жизнь каждого человека, прерывается эстафета поколений, останавливается исторический процесс. Время заменяется длительностью.

В известном смысле эта концепция противоречит самому ходу человеческой цивилизации. История человечества есть эстафета преемственности, передача от одного поколения другому дел, замыслов и свершений. Экзистенциалистская идея принципиального одиночества, замкнутости личности, живущей для себя, разрушает преемственность человеческой истории, замыкает человека в собственную скорлупу и не дает ему возможности жить полноценной жизнью. Поэтому конечным постулатом экзистенциализма является концепция абсурдности мира,

утверждающая бессмысленность жизни человека и человечества.

В пьесе А. Камю «Осадное положение» абсурдность жизни человечества и человека выражена через образ замкнутого круга, в котором вращается история. Пьеса начинается с того, что люди живут привычно несчастливо. Затем вторгается в их жизнь некое олицетворяющее фашизм начало — чума. Люди побеждают ее, и их бытие возвращается к изначальной точке, с которой это движение началось, т. е. к несчастливой и трудной жизни. История как бы попала в заколдованный круг. У человечества нет выхода из него.

Если в «Осадном положении» А. Камю прокламирует абсурдность истории, то в «Недоразумении» он проповедует абсурдность личных устремлений человека. Мать и дочь хотят вырваться из провинции и убивают постояльца, чтобы овладеть его деньгами. Постоялец оказывается их сыном и братом, давно уехавшим на заработки, разбогатевшим и приехавшим инкогнито за ними. Пьеса утверждает: своим действием человек отрицает цель, во имя которой это действие предпринимается.

А. Камю призывал людей «быть на высоте понимания грядущих катастроф». Однако сам Камю не обладал способностью предвидеть, а был в состоянии лишь опасаться. Он занял в известном смысле «удобную» позицию пессимиста, для которого зло есть нормальное проявление истории, а добро — подарок, радующий своей неожиданностью.

3. Реализм: ответственность и социальная ориентированность личности; культура — источник братства людей

Разные течения буржуазного искусства XX в. дают несхожие, но равно ошибочные ответы на вопросы о сути и смысле жизни личности. Эта многовариантность родственных по мировоззренческой направленности, весьма односторонних (и этим сходных при всем разнообразии) ответов свидетельствует о том, что модернизм как художественное направление буржуазного искусства является периферией более существенного процесса — поиска гармонии личности и общества. Последнее и характерно для реализма.

Реализм XX в. выработал систему лаконичных, экономных художественных средств передачи жизненного богатства мира. Современное реалистическое искусство в буржуазном обществе мучительно ищет пути развития человека и человечества, отстаивает гуманистические идеалы, утверждает человека как высшую ценность. Оно вносит много нового в познание человека, смысла его жизни. Реализм утверждает повышение ответственности личности перед историей, ищет возможности и способы преодоления разобщенности людей.

В творчестве У. Фолкнера, Э. Хемингуэя, А. Сент-Экзюпери, И. Бергмана, М. Антониони, Ф. Феллини, Ст. Крамера и других художников-реалистов мы встречаемся с концепцией, которая пытается разомкнуть принципиальную обреченность человека на одиночество.

В творчестве Сент-Экзюпери утверждается человек действия, активная личность. «Если я не участник, то кто же я?» — это главная формула всех книг писателя. Сент-Экзюпери показывает, что человек даже в пустыне не одинок. Существует невидимое братство людей. Система идей «Маленького принца» глубоко гуманна: никто не может жить спокойно на Земле, если на далекой звезде кто-то несчастлив. Человек ответствен не только за зло, но и за добро (если ты приручил Лиса, ты не имеешь права его бросить). «Ты навсегда в ответе за всех, кого приручил» [19]. Вся деятельность Сент-Экзюпери направлена на преодоление разобщенности. Пафос его жизни и творчества — в преодолении разобщенности людей.

Однако проблема человека и общества в художественной концепции Сент-Экзюпери ставится только в этическом плане, без учета политического аспекта. Освобождение личности писатель не связывает с освобождением масс.

Каков лейтмотив в трактовке человека у Хемингуэя? Венгерский литературовед Д. Боднар в докладе «Один из видов нового реализма в англо-американском романе периода между двумя мировыми войнами», прочитанном на советско-венгерском симпозиуме (Будапешт, 1969), подчеркнул, что «Старик и море» — это мощный заключительный аккорд, в котором вновь зазвучали все главные мотивы творчества Хемингуэя. Старик оказывается

---

[19] *Сент-Экзюпери.* Соч. М., 1964, с. 494.

побежденным. И все-таки он счастлив, потому что важен не результат, а само деяние. Делая вывод из анализа произведения Хемингуэя, Боднар сказал, что человека оправдывает не успех, а сознание, что он сделал все, что мог, для выполнения выпавшей на его долю задачи. И действительно, не случайно в романе много раз повторяется художественный тезис: «Человек не для того создан, чтобы терпеть поражения» [20].

В этом итоговом произведении Хемингуэя есть одна фраза: «Человека можно уничтожить, но его нельзя победить» [21]. Это сказано в 1952 г., после Освенцима и Майданека, после того, как погибли 50 млн. человек во второй мировой войне, после чудовищного эксперимента фашизма. Можно лишить кого-то даже человечности, но нельзя победить человека. Быть может, эта мысль подытоживает всю многообразную по материалу и жизненному опыту прозу Хемингуэя, в которой всегда главными героями были люди, обладающие внутренним моральным кодексом. Этот кодекс часто расходился с общепринятыми в буржуазном обществе нравственными нормами, но он был ориентирован на гуманизм.

«Иметь и не иметь» и «По ком звонит колокол» — произведения, проникнутые верой в возможность установления социальной справедливости. Хемингуэй приходит к идее человека для людей, человека вместе с людьми. Один из героев романа «Иметь и не иметь» говорит многозначащую в контексте романа фразу: «Все равно человек один не может ни черта». Для Хемингуэя нет человека, который был бы как остров, сам по себе, — эта истина и является основанием морального кодекса несколько скептических, но тянущихся к справедливости героев Хемингуэя. Их моральный кодекс есть исторически и художественно существенный вариант идеи ответственности человека.

Важные концептуальные особенности реализма выявляются, например, в том, что переход П. Элюара от сюрреализма к реализму был переходом «от горизонта одного к горизонту всех», когда поэт смог сказать: «Я целиком себя строю сквозь все человечество».

Есть и своя закономерность, своя истинность, своя

---

[20] *Хемингуэй Э.* Старик и море. М., 1956, с. 77.
[21] Там же.

парадоксальность во временны́х совпадениях появления великих художественных творений. Например, «Гамлет» и «Дон-Кихот» увидели свет в одном году. По-своему значительно такое совпадение и в наше время: появление японского фильма «Голый остров» и итальянского фильма «Сладкая жизнь». Нет ничего противоположнее этих фильмов Синто и Ф. Феллини и по жизненному материалу, и по художественным средствам. И вместе с тем нет ничего, что, будучи столь противоположным, столь единодушно говорило бы о разных сторонах одного и того же.

В фильме «Голый остров» утверждается бессмысленность и противоречивость, разрушающее, отупляющее действие беспросветного труда, отторгнутого от наслаждения отдыхом, духовными ценностями, «сладкой жизнью», роскошью современной цивилизации. В фильме «Сладкая жизнь» утверждается бессмысленность и противоречивость, разрушающее, отупляющее действие беспросветного наслаждения, отторгнутого от созидательного труда. Ф. Феллини как бы прокламирует поиск человечности, и если попытаться концентрированно выразить его концепцию, то можно сказать: «Мир сложен и дисгармоничен, но надежда найти гармонию личности и мира не потеряна».

Режиссер, который является героем фильма «Восемь с половиной», ищет смысл жизни в творчестве, но не знает, что сказать людям. Казалось бы, все сказано, а люди до сих пор несчастливы. В этом фильме Феллини рисует мятущуюся творческую личность. Это человек, не лишенный известного эпикурейства, однако ищущий истину не только ради совершенствования своей личности, но и ради обретения счастья всеми людьми. И политические доктрины, и философские учения, и религиозные верования не привели еще, по мысли Феллини, людей к счастью. И автор, и его герой ищут ту форму жизни, которая может решить все проблемы. И вот выстроена огромная стартовая площадка для колоссальной ракеты — современное вавилонское сооружение. И люди собираются бежать на ракете с Земли, которой грозит атомно-водородная опасность. Современный космический Ноев ковчег спасет избранных и унесет их в некий новый мир.

Но нет! Как бы далеко ни углубился человек в тайны

космоса, как бы далеко ни проник в звездные дали, ему некуда податься с нашей уютной голубой и, может быть, уникальной планеты. Нет! Бегство от земных сложностей и противоречий — не выход! И художник заставляет многоязычную толпу по ступеням шумно и торжественно спуститься на Землю. Доведенный до отчаяния своей беспомощностью, художник, не знающий, что же делать ему с героями, символизирующими человечество, вдруг в гениальном просветлении в последнюю минуту находит великолепное по своей мудрости и символичности решение. По его приказу начинает звучать музыка, и художник заставляет людей взяться за руки. Образуется хоровод, радостный круговорот жизни людей. И взявшимся за руки в вихре танца-хоровода людям уже не страшна разобщенность, одиночество, атомная угроза. Символически пророческая сцена! Этим людям уже незачем в страхе перед потопом атомного огня покидать планету: им нужны не ракетный Ноев ковчег, а рукопожатия и музыка человеческого единения. Этот гуманный и глубоко мирный образ современного мира, развязывающий напряженнейшую кинодраму Феллини, символичен и полон большого исторического смысла.

Идея преодоления всех форм разобщения людей является ведущей и в творчестве американского кинорежиссера С. Крамера. «Не склонившие головы» («Скованные цепью») — это история о том, как два беглеца из тюрьмы — негр Каллен и белый Джексон — сумели разорвать и кандалы, приковывавшие их друг к другу, и расовые предрассудки, сковывавшие их души, и взамен этих обесчеловечивающих связей обрели истинную человеческую связь — дружбу. Вначале преследователи не очень торопились: они были уверены, что веками воспитанная взаимная ненависть белого и черного сработает, беглецы передерутся и без лишних хлопот достанутся властям. Однако на первых порах под воздействием безысходных обстоятельств, а потом, все более и более глубоко открывая друг в друге истинно человеческие качества, беглецы обретают нечто большее, чем физическую свободу. Они становятся духовно свободны от расовых предрассудков, от взаимной ненависти.

Драматические перипетии бегства и скитаний доказывают Джексону, что его черный товарищ мужествен и способен на истинную дружбу. Благородные качества

негра постепенно воздействуют на его спутника, воспитанного в духе расовой дискриминации. И вот, когда белый обретает возможность спастись ценой предательства жизни черного, он предпочитает выручить его из беды.

В финале фильма эта ситуация повторяется, но теперь Каллен, оказавшись на пороге свободы, отказывается от нее и не бросает Джексона. Символичен зрительный образ этого эпизода: черный и белый бегут к поезду. Негр вскакивает на подножку вагона, протягивает руку белому. Несколько мгновений мы видим показанные крупным планом скрещенные руки черного и белого. Но ослабевший после ранений белый не в силах забраться на подножку. И тогда черный соскакивает с мчащейся платформы. Поезд — единственная надежда беглецов — уходит. Приближается погоня. Каллен кладет голову Джексона к себе на колени и поет песню. Преследователи, настигшие беглецов, с удивлением видят негра, обнимающего белого, который доверчиво прижимается к обретенному черному другу.

Образ скованных одной цепью белого и черного — беглецов из тюрьмы — символичен. Многопланов и многозначен этот символ: тут и зависимость жизни одного от другого, и взаимная ненависть, особенно ненависть белого к черному, которая должна силой обстоятельств превратиться во взаимную поддержку и выручку, тут и мысль о том, что не может быть свободен белый, если он угнетает черного, что бежать из неволи нужно вместе и белому и черному. В фильме «Не склонившие головы» С. Крамер хотя и не поднимается до осознания классовых противоречий, сводя все к расовым, но все же показывает иллюзорность противоречия белого и черного и реальность более сложных социальных противоречий.

В фильме «Нюрнбергский процесс» С. Крамер решает проблему ответственности личности перед человечеством за свои поступки. Человек, совершающий злодеяние, ответствен за свои поступки даже тогда, когда он выполняет приказ, и даже тогда, когда невыполнение приказа грозит смертью. Лично ответствен и отдающий приказ, и его исполнитель. Здесь, правда, коллективная ответственность грозит перерасти во всеобщую безответственность. И поэтому Крамер вводит идею о разной мере ответственности иерархически разных слоев преступного фашистского общества. Всякая, даже времен-

ная сделка с фашизмом, по Крамеру, недопустима, преступна.

Во всех фильмах И. Бергмана утверждается губительность отхода человека от завоеваний культуры, будь то такие социальные постулаты, как стыд, непостижимые тайны вдохновения и артистического мастерства, противостоящие обыденности и мещанской успокоенности эстетические ценности, создаваемые бродячими циркачами. В фильме «Седьмая печать» все герои погибают — и сильный, мужественный, рационалистично-пассивный рыцарь Антониус Блок, и хитрый, жизненно-активный оруженосец Енс, для которого действовать всегда важнее, чем думать, и безгрешная девочка, обвиненная в связи с дьяволом, и верная жена рыцаря.

В апокалиптическом финале этой кинопритчи зритель видит на фоне предрассветного неба силуэты героев. Это танец смерти: тени взялись за руки и их ведет за собой беспощадно-беспристрастная и неумолимо-неминуемая гостья в черной сутане с косой в руке. И как это ни парадоксально, смерть не тронула только самых беззащитных, самых детски непосредственных и наивных, самых слабых — бродячих артистов Йофа, его жену и их сынишку. Только искусство бессмертно, все остальное преходяще и сметается с земли беспощадным временем. Культура и ее ядро — художественное творчество — соединяют поколения, являются эстафетой от прошлого к настоящему, от настоящего к будущему.

В самом, казалось бы, пессимистическом фильме М. Антониони «Блоу-ап» есть концовка, которую обычно не замечают и не расшифровывают кинокритики. Фильм, как, впрочем, и все творчество знаменитого итальянского режиссера, посвящен теме отчуждения, одиночества, заброшенности, беззащитности человека. Герой фильма — молодой талантливый художник-фотограф. Он человек «сексуальной революции», терпимо относящийся к увлечению и измене любимой жены и себе позволяющий рискованно-беззаботные связи с женщинами. Однако эта «революционная» внеморальность, этот разрыв с вековой культурной традицией несут не счастье свободы, а опустошенность любовных утех без любви, чувство одиночества и взаимные предательства. Ощущение такое, что, порвав зависимость от старых, привычных, традиционных форм, герой попал в рабство сексуальной сво-

боды и не вправе предпринять хоть какое-либо усилие для реального возвращения жены, без которой его одиночество и заброшенность особенно обостряются и углубляются.

Страшная отчужденность и беззащитность человека в мире неожиданно раскрываются перед героем еще с одной стороны. Утром в парке фотограф видит, казалось бы, влюбленную пару: он — пожилой импозантный мужчина, она — молодая красивая женщина. С профессионально-репортерским автоматизмом герой фотографирует сцену любовных объятий и удаляется. Однако молодая женщина, неожиданно для себя попавшая в кадр, начинает преследовать художника. Она просит отдать ей пленку, она требует, она предлагает деньги, себя. Кажется, что она боится разоблачения тайной любовной связи и в этом причина ее беспокойства. Но вот художник проявил пленку и начинает все более и более внимательно вглядываться в, казалось бы, совершенно понятную, банально-тривиальную ситуацию. Он начинает понимать, что в ней не все так просто, как это представляется на первый взгляд. Перед нами блоу-ап — преувеличение, отдельно увеличенные детали снимка. И неожиданно все событие предстает в новом свете и обретает новый смысл. Автор как бы говорит нам: вглядитесь в жизнь! Посмотрите на нее блоу-ап, т. е. крупным планом, и она предстанет совершенно иной, и более сложной, и более страшной, полной предательства, человеческой отчужденности и вражды. Оказывается, молодая женщина завлекает своего возлюбленного все глубже в парк и подставляет его под выстрел неизвестного, прячущегося с пистолетом в руках за кустами. Это открытие потрясает и ужасает художника. Несмотря на позднее время, он кидается в парк и при свете луны под огромным деревом, где возлюбленные обнимали друг друга, находит труп пожилого любовника. Так вот в чем причина беспокойства молодой женщины! Она боялась разоблачения вовсе не любовной, а уголовной истории!

Художник становится обладателем тайны предательства и преступления, а может быть, тайны преступности мира. Хранить эту тайну в одиночестве невозможно: она мучит душу, разрывает сердце. И как внешне ни циничен в своей «современности» герой Антониони, но он художник, и в нем живет социальная ответственность

перед людьми и тем более перед героями его искусства. Он бросается домой поделиться с близким человеком — женой и находит ее в постели с любовником. Он бросается к друзьям, но они — в угаре опустошающего наслаждения наркотиками и сексом. Герой мечется по городу, но вокруг или равнодушные к судьбам других людей прохожие, или впавшие в неистовство коллективного поп-психоза любители ультрамодной музыки...

Произошло убийство, погиб человек, мир преступно жесток и равнодушен к личности — тайна эта разрывает сердце художника, но ему некуда с ней пойти. «Куда пойти человеку?» — этот знаменитый и мучительный вопрос Достоевского получает у Антониони острый и определённый ответ: «Некуда!» Герой ощущает безысходность своего одиночества. Солнечным утром он идет по городу. Мимо него проносится машина с шумными веселыми ряжеными и загримированными актерами-мимами. Здесь-то и начинается финал-развязка, дающая образ-символ — ответ на вопросы, поставленные в фильме. Мимы входят в корт и начинают «играть» в теннис без мяча. Герой и не занятые в игре мимы следят за этой странной теннисной партией. Перед ними не столько спорт, сколько театр, художественная фантазия, мимическая импровизация, испытание на правду физических действий.

Герой не понимает смысла происходящего и начинает удаляться от корта, как вдруг все зрители и «спортсмены» обращают свои взоры к уходящему. Оказывается, что «мяч» «улетел» и «упал» у ног фотографа. Знаками мимы просят его «поднять» «мяч» и «забросить» его в корт. Но ведь никакого мяча не существует, и растерянный фотограф смотрит себе под ноги, туда, куда указывают «спортсмены» и зрители. Там, конечно же, ничего нет. Однако жестами актеры так настойчиво убеждают фотографа в реальности их художественной выдумки и сами так истово верят в эту художественную иллюзию, что фотограф вдруг принимает правила игры и входит в мир художественной условности. Он нагибается, «поднимает» несуществующий мяч и, размахнувшись, бросает его в корт. Один из «спортсменов» «ловит» этот «мяч» и «вводит» его в игру. Герой слышит удары «мяча» о «ракетку» и о землю и видит азарт «спортивного соревнования». И вдруг детская непосред-

ственность, спавшая в художественной натуре фотографа, проступает в его радостной и счастливой улыбке. Впервые разомкнулось его одиночество, он приобщился к другим. Светлая умиротворяющая музыка провожает обретшего внутреннее равновесие героя. Трагическая безысходность его одиночества оказалась прорванной. Нет! Нельзя разрушить культуру, нельзя разрушить даже ее условности, иллюзии и художественные вымыслы. Только культура, только ее гуманистическое ядро — искусство дают человеку возможность приобщения к другим людям, возможность сопричастности к «игре» и жизни других. В этом путь к размышлению безысходного одиночества.

Развязка фильма дает зрителю радужную надежду на достижимость гармонии личности с трудной и жестокой действительностью, которую просветляет и очеловечивает культура и искусство. Развязка придает фильму оптимистическую окраску.

Так, М. Антониони в «Блоу-ап», подчеркивая значение искусства в очеловечивании личности и мира, сближается в понимании глобальных проблем бытия с художественной концепцией личности в «Седьмой печати» И. Бергмана. Эти художники-реалисты призывают идти по пути гуманизма, человечности, культуры, добра, красоты, хотя предлагаемая ими концепция не указывает выхода из сложных социальных и личностных противоречий, с которыми сталкиваются их герои.

4. Социалистический реализм: социально-активная и самоценная личность, включенная в историческое творчество

Истинные ответы на вопросы, поставленные современной эпохой, дает искусство социалистического реализма.

М. Горький в романе «Мать» отразил революционный опыт русского пролетариата, в борьбе вырабатывавшего новые принципы отношения личности к истории как процессу. Зарождающееся искусство социалистического реализма открыло нового героя и утвердило революционную личность, ее включенность в общую борьбу, а также возможность и необходимость преобразования мира. Советское искусство уже в первые десятилетия

своего существования продолжило горьковскую традицию и выдвинуло нового героя — социально-активную личность, участвующую в созидании истории.

Буржуазная критика не раз пыталась «атаковать» нового героя литературы, и главным аргументом против него служило обвинение в однозначности и односторонности: мол, Чапаев Д. Фурманова, Кожух А. Серафимовича — не объемные, не пластичные, не многогранные образы, а герои, которые являются всего лишь функцией истории и ее функционерами. Эти шаблонно-предвзятые обвинения несостоятельны, так как основываются на внеисторическом подходе к художественному процессу. Можно ли, например, обратившись к другой эпохе, упрекать великие творения Корнеля и Расина в том, что их герои эстетически однокрасочны, в них не раскрыта «диалектика души», не дан психологический анализ и т. д. Эти упреки били бы мимо цели, так как не учитывали бы исторически обусловленного художественного своеобразия искусства классицизма и накладывали бы закономерности и свойства более позднего этапа художественного процесса на другой, более ранний этап. Столь же несостоятельны в своей внеисторичности и нападки буржуазной критики на советское искусство первых десятилетий его существования. Нельзя понять сути этого искусства, если не осознать тот пафос исторического созидания, который настолько охватывал героев и определял все их существо, что из поля внимания художника уходило все по отношению к этому историческому творчеству второстепенное. В этом заключается идейно-эстетическое своеобразие, художественная неповторимость и историческое величие героя советской литературы первого периода ее развития (с 20-х до середины 50-х годов).

Советское искусство утвердило гуманность всего того, что истинно революционно, что способствует преобразованию мира на социалистической основе. Именно пафосом революционного гуманизма проникнуты «Железный поток» А. Серафимовича, «Чапаев» Д. Фурманова, «Оптимистическая трагедия» Вс. Вишневского, октябрьская поэма «Хорошо» В. Маяковского, трилогия А. Толстого «Хождение по мукам». Слияние личности и революционной действительности становится эстетическим идеалом советского искусства. Советская поэзия

воспевает страну, где «мой труд» вливается в «труд моей республики».

Цельный, из единого куска стали отлитый человек и был предложен как человек новый, способный на революционные изменения мира во имя счастья человека. Была провозглашена идея: жизнь личности подчинена истории. «Сердце отдать временам на разрыв» — вот что предлагает искусство социалистического реализма. Личность многое отдавала революции, получая взамен величайшее счастье — участие в созидании истории, приобщенность к историческому творчеству. Поэт Н. Тихонов писал:

Мы разучились нищим подавать,
Дышать над морем высотой соленой,
Встречать зарю и в лавках покупать
За медный мусор золото лимонов.

Случайно к нам заходят корабли,
И рельсы груз приносят по привычке;
Пересчитай людей моей земли —
И сколько мертвых встанет в перекличке.

Но всем торжественно пренебрежем.
Нож сломанный в работе не годится,
Но этим черным сломанным ножом
Разрезаны бессмертные страницы.

В этой приобщенности к созиданию истории было счастье личности, смысл ее жизни.

Советское искусство с самого начала выдвинуло идею ответственности личности перед историей, и, может быть, наиболее полно эта идея была раскрыта в «Тихом Доне» М. Шолохова. Григорий Мелехов — прекрасный человек — приходит к внутреннему краху, к гибели именно потому, что не смог найти правильной дороги в жизни, приобщиться к историческому творчеству, влиться в общее историческое движение народа.

Советское искусство (спектакль МХАТа «Бронепоезд 14-69», картины Петрова-Водкина «Смерть комиссара», Иогансона «Допрос коммунистов», пьесы Н. Погодина, Вс. Вишневского, К. Тренева, А. Корнейчука) утверждает личность, посвятившую себя революции, способную на самопожертвование, включенную в историю и служащую человечеству. Человек, который в «железном потоке» истории «каплей льется с массами», объеди-

нен с народом в его активной борьбе, и был выдвинут как новый герой, воплощающий в себе идеал взаимоотношений между личностью и обществом.

В гуманизме советской литературы всегда была некая всесветность интернационального братства народов мира. Герой шел в бой и умирал не только за родные три березки. Он

...хату покинул,
Пошел воевать,
Чтоб землю в Гренаде
Крестьянам отдать.

М. Светлов.

Революция дала личности много величайших политических и экономических свобод и благ. Но она подчас и многое требовала от человека: самоотверженности, самопожертвования, самоотречения. Однако, как об этом свидетельствует советская литература, многие из требований, предъявлявшихся к личности, не только вызывали лишения, но и обогащали ее. Даже требование самоотверженности одаривало личность героическим характером, заставляло освободиться от эгоизма, приобщало к истории.

В предгрозовое, предвоенное время личность была озарена счастьем своей ответственности за судьбы мира.

Я чувствую подземный грохот,
Торжественный неясный гул.
Там поднимается эпоха,
И я патроны берегу.

Л. Коган.

Для первого этапа развития советского искусства характерно эйзенштейновское понимание человека. В довоенных произведениях Эйзенштейна — «Стачка», «Броненосец «Потемкин»», «Октябрь» — судьба личности опосредована судьбой масс. Сюжетом этих произведений стало то, что ранее в лучшем случае могло быть лишь его второстепенным элементом: «социальным фоном», «социальным пейзажем», «массовой сценой», «эпическим отступлением». Это было открытием Эйзенштейна, выдвинувшего в центр кинодрамы народ. Он не обеднил

человеческое содержание своего искусства, не принес в жертву революции традиционного индивидуального героя, а в полном соответствии с духом эпохи, с генеральной тенденцией ее художественного сознания показал личность, которая «каплей льется с массами».

Герой Эйзенштейна может вызвать сильнейшее сострадание, как, например, мать в эпизоде на одесской лестнице («Броненосец «Потемкин»»), или завоевать наши симпатии своим обаянием, как кольчужник Игнат («Александр Невский»). Однако переживание зрителя никогда не замыкается на личной судьбе персонажа, а выводится за ее пределы и сопрягается с переживанием драмы самой истории.

В ходе Великой Отечественной войны с фашизмом вырос и обогатился жизненный опыт советского народа. Советская литература освоила науку ненависти и провозгласила гуманизм уничтожения фашизма — врага гуманизма. В. Инбер писала:

Чтобы паучья лапа не всползала
На мрамор человеческих святынь,
Избавить мир, планету от чумы —
Вот гуманизм! И гуманисты — мы.

С середины 50-х годов духовная жизнь нашей страны, а следовательно, и искусство вступили в новый этап. Вырос эстетический идеал литературы, а понимание гуманизма расширилось и обогатилось. Проблемы сопряжения личности и человечества, соотношения гуманизма и прогресса обрели жизненную сложность, диалектическую гибкость, обострилась гражданственная ответственность литературы и перед историей, и перед личностью.

Ничего не утратив из открытий, совершенных в предшествующие годы, еще более решительно утверждая деятельную, исторически активную личность, советское искусство, быть может впервые, в полном объеме осмыслило обоюдность процесса: не только личность для истории, но и история для личности. На первый план выдвинулась проблема собственной ценности человека.

Советское искусство утверждает героическую способность человека «сердце отдать временам на разрыв». Да и сегодня для нас судьба человеческая — судьба народная. И сегодня мы утверждаем гуманизм революцион-

ного преобразования мира и исторического творчества масс. В шолоховской «Судьбе человека» и одноименном фильме С. Бондарчука, в катаевских «Святом колодце» и «Траве забвения», в драматургии В. Розова, А. Вампилова, Н. Володина, в прозе Ю. Бондарева, В. Тендрякова, Ю. Трифонова, в фильмах М. Ромма и Ю. Райзмана и т. д. звучит не только традиционная тема ответственности личности перед обществом, но и тема ответственности общества за судьбу и счастье личности.

Разоблачая антигуманизм буржуазной идеологии, советское искусство утверждает, что человек должен отдавать себя людям, быть человеком для других, иначе эгоистическая замкнутость лишает его жизнь смысла, превращает ее в абсурд. Однако если духовное развитие человека вне общества оборачивается в конце концов деградацией личности, то и развитие общества вопреки интересам личности столь же непрогрессивно по существу.

Сегодня советское искусство противостоит двум крайним позициям, приверженцы которых стремятся разрушить высшие гуманистические ценности и завоевания человечества. Эти крайние позиции — стадный коллективизм хунвейбинов, уничтожающий личность, и буржуазный эгоцентризм, обрекающий человека на абсурд одиночества. Человек — не топливо истории, дающее энергию для обесчеловеченного общественного прогресса. Человек не навоз для удобрения современности, на ниве которой должно произрасти некое абстрактное будущее. Советское искусство утверждает, что коммунизм растет в людях, вместе с людьми и во имя людей. Прогресс вне и помимо личности, вне и помимо ее интересов не только теряет всякий смысл, но и обращается в свою противоположность.

Почти любое открытие в истории человечества не только приносило новые блага, но и оборачивалось нередко бедами для людей. Именно поэтому прогресс не абстрактен. Гуманизм — компас общественного прогресса. Научный и технический прогресс — величины векторные, т. е. они имеют не только свое количественное выражение, но и свою ориентацию в пространстве и времени, свое направление. Б. Шварц изобрел порошок для фейерверка. Но то, что было создано для любования, обернулось бедой. Порох стал средством разрушения и

убийства. Поэт Д. Самойлов по этому поводу не без основания спрашивает:

Неужто все, чего в тиши ночей
Пытливо достигает наше знанье,
Есть разрушенье, а не созиданье,
Чей умысел здесь? Злобный разум
чей?

Электромагнит, с помощью которого неофашистские «ультра» пытали людей, — такое же дитя технического прогресса, как и домашний холодильник. Чтобы в истории всякий шаг вперед, любое новое открытие не оборачивалось новой несвободой человека, искусство социалистического реализма выдвигает такую концепцию, согласно которой общественный прогресс должен протекать через бытие личности и обеспечивать ее счастье и свободу, а личность должна быть избавлена от эгоцентрической замкнутости и превращена в личность для людей. Эта проблематика глубоко разрабатывается, в частности, в творчестве Б. Брехта.

В «Добром человеке из Сезуана» боги не принимают прямого участия в делах мира, они лишь создают те обстоятельства, которые позволяют исследовать интересующую автора проблему. Создание таких экспериментальных обстоятельств есть традиция просветительской драмы, восходящая к Лессингу. Это один из важных художественных компонентов интеллектуальной драматургии, задача которой состоит не столько в том, чтобы правдиво отразить типические характеры, действующие в типических обстоятельствах, сколько в том, чтобы истинно решить, хотя бы поставить проблему во всей ее сложности и многогранности. Условия эксперимента в «Добром человеке из Сезуана» глобальны. Речь идет о художественно-интеллектуальном исследовании состояния мира.

В самом начале пьесы боги откровенно формулируют условия и цель эксперимента:

Первый бог. Мы еще можем натолкнуться на доброго человека. В любую минуту. Мы не должны сразу отступаться.

Третий бог. Постановление гласило: мир может оставаться таким, как он есть, если найдется достаточно людей, достойных звания человека.

Первым, исходным звеном эксперимента становится предоставление ночлега трем уставшим от похода богам. Все жители Сезуана заняты делом, и никто из них не хочет помочь неизвестным, в которых водонос Ванг узнал богов. И тогда Ванг обращается с просьбой о предоставлении ночлега к самому доброму человеку Сезуана — проститутке Шен Де. Правда, у ее доброты есть и сомнительный оттенок: она никому не может сказать «нет». Образ героя, живущего по этому принципу, полно развернут Брехтом в Гали Гае, которого из-за этого свойства его характера превращают в послушного приказам солдата-убийцу. Но доброта и покладистость Шен Де получают иное направление: она помогает людям. На деньги, полученные от богов за ночлег, она приобретает табачную лавку. И сразу же на этот огонек призрачного благополучия собирается множество страждущих, бездомных, голодных, нищих людей. И по своей доброте Шен Де не может отказать в приюте, в миске риса, в помощи, но просящих о помощи много, и это разорительно.

Шен Де говорит:

Спасенья маленькая лодка
Тотчас же идет на дно —
Ведь слишком много тонущих
Схватились жадно за борта.

Брехт с резко осуждающим состраданием относится к людям. Он и осуждает, и объясняет обстоятельствами жизни зло, алчность и неразумную взаимную жестокость людей. Когда возлюбленный Шен Де — Сун узнает, что она беременна и у них должен родиться ребенок, первое, о чем думает бывший летчик, — это о своем новом положении в фирме. Брехту глубоко антипатична эта алчность. Но он смотрит на нее мудрыми глазами, понимая, что это не есть порок самого человеческого естества, это условный рефлекс, выработанный годами жизни в джунглях буржуазного мира. Однако этот условный рефлекс грозит перерасти в инстинкт хищности. Зло отчаявшегося человека вызывает ответное зло обиженных им людей. Но еще не все потеряно. Цепную реакцию зла еще можно прервать, и Брехт ищет путей к этому.

Создание системы Шен Де — Шой Да (уравновешивание доброго человека, альтруиста Шен Де разумным эгоистом Шой Да) — один из экспериментальных вари-

антов, один из проектов усовершенствования человека. Шой Да необходим Шен Де, как тень свету. Она по необходимости должна перевоплощаться в него. Зло оказывается необходимым продолжением добра. Даже на суде, когда уже обман обнаружен, Шен Де настаивает на необходимости сохранения Шой Да:

Первый бог... Среди вас остается добрый человек!

Шен Де. Но мне нужен двоюродный брат!

И тут даже боги соглашаются с этой необходимостью и начинают торговаться, насколько часто добрый человек имеет право быть злым, чтобы не потерять свою доброту:

Первый бог. Только не слишком часто!

Шен Де. Хотя бы раз в неделю!

Первый бог. Достаточно раз в месяц!

Шой Да и «смертельный враг», и «единственный друг» Шен Де. Он необходим ей, иначе она не может противостоять напору окружающей действительности. Даже боги, вся концепция мира которых была основана на выполнении людьми определенного числа заповедей добра, и те признали возможным, чтобы добрый человек во имя самосохранения изредка совершал злые поступки Раз в месяц или раз в неделю — это уже вопрос количества, а не качества.

И впрямь, может быть, это выход? Человек живет по законам добра, по принципам Шен Де, несмотря на несовершенство окружающего мира. Человок отдает себя людям. Люди неразумно и алчно пользуются этой добротой, предают разграблению все то, что дает им альтруист, и ставят под угрозу не только его благополучие, но и его существование. Вот тогда-то альтруист (Шен Де) оборачивается разумным эгоистом (перевоплощается в Шой Да) и несколькими практическими действиями «выравнивает» положение. Зло Шой Да есть способ самосохранения Шен Де и всех ее добрых дел и намерений. В принципе Шой Да не против помощи другим людям. Но эта помощь должна осуществляться на «разумных» основаниях, на основании разумного эгоизма, по принципу «взаимной выгоды». Шой Да прокламирует принципы практического альтруизма (разумного эгоизма), которые должны обеспечить и помощь голодным, страждущим, и сохранение источника помощи, и благополучие помогающего.

Казалось бы, все устраивается. Шен Де уравновешена Шой Да. Помогающий обретает благополучие и средства для расширения помощи; те, кому он помогает, обретают работу и заработок. Все улажено.

Но, собственно, что же это за выход? Ведь на деле практичный альтруизм (разумный эгоизм), вносимый Шой Да в «непрактичную» и «неразумную» доброту Шен Де, создает необходимое и неизбежное равновесие в системе, которая обеспечивает движение общества по испытанному руслу: рабочий продает свой труд, собственник присваивает себе прибавочный продукт. Вся система оказывается всего лишь известной моральной модификацией экономической системы товар — деньги — товар, в которой рабочая сила выступает тоже как товар и в которой прибавочный продукт может не только идти на расширение воспроизводства, но и использоваться для расширения благотворительных действий. Но сколь бы ни была расширена эта благотворительная деятельность, она ничего принципиально не меняет. Она не разрушает коренного различия между господствующими собственниками и рабочими.

Анализ моральной системы практичного альтруизма (разумного эгоизма) ведется Брехтом со всей трезвостью и беспощадностью. Он вскрывает мелкособственнический характер, мелкобуржуазные корни, лежащие в самом глубоком основании этого принципа. В конце концов Брехт фактически показывает жизненное несовершенство «практичной» и «разумной» системы Шен Де — Шой Да. На поверку оказывается, что все добрые дела, совершенные Шен Де, могут быть сведены на нет деятельностью практичного Шой Да. Даже если он будет появляться только раз в месяц, он может быстро разрушить все призрачное благополучие всех спасенных.

Носитель буржуазного практицизма Шой Да настолько грозен, что, быть может, появляйся он даже один раз в год, он мог бы с лихвой перекрыть злом и «разумной» корыстью все добрые начинания Шен Де. Нет, разумный эгоизм, буржуазный практицизм, благотворительность, практичный альтруизм, уравновешивание добра злом и зла добром — не выход для человечества.

Духовное развитие человека должно идти через общество, во имя людей, а развитие общества должно идти

через человека, во имя личности — в этой диалектике человека и человечества смысл истории и суть истории.

Мир не хлам для аукциона.
Люди мы, а не имя рек.
Все прогрессы — реакционны,
Если рушится человек.

А. Вознесенский.

Обогащенное великим революционным опытом, советское искусство учит людей гуманизму, пробуждает в человеке добро и ищет даже для борьбы со злом такие средства, в которых соблюдена мера, найдено определенное соответствие цели и средств, сочетание отрицания и утверждения, принуждения и убеждения, разрушения и созидания. Разрушительные действия средств не должны превосходить созидательного содержания цели. Человек должен отдавать себя людям, быть человеком для других, иначе эгоистическая замкнутость лишает его жизнь смысла, превращает ее в абсурд.

Нет прогресса вне гуманизма, и нет гуманизма вне общественного прогресса. Эту важную и острую проблематику выдвигают И. Нилин в повести «Жестокость» и В. Скубин в фильме по этой повести. Венька и его начальник спорят по существу о двух разных концепциях общественного прогресса — речь идет о гуманистическом и антигуманистическом путях общественного развития. Начальник ради «прогресса», ради авторитета Угрозыска и Советской власти, как он его понимает, решает пожертвовать Лазарем Баукиным. П. Нилин против такого жестокого, негуманного решения проблемы общественного прогресса. Он доказывает, что такой путь враждебен самому принципу Советской власти, самому существу идей коммунизма. Нельзя решать ни одну практическую задачу вне и помимо гуманизма. И поэтому прав Венька Малышев, считающий, что гораздо важнее пробудить к сознательной жизни заплутавшегося, темного Лазаря Баукина, чем погубить его во имя абстрактных общественных интересов.

Гуманистическое взаимоотношение человека и общества утверждается и в повести М. Шолохова «Судьба человека». Автор раскрывает духовное богатство и красоту человека, живущего для других, и утверждает его право на счастье. Весь рассказ полон восхищения перед

мужеством, бескорыстием и великодушием героя и проникнут болью за то, что все мы еще очень мало сделали для этого человека, так много отдавшего Родине и людям.

Герой повести — человек недоли. Бури, пронесшиеся над веком и над страной, искалечили его судьбу, многое, почти все отняли у него. Герой говорит о том, что на войне ему пришлось «хлебнуть горюшка по ноздри и выше». Глубоко живет в герое ощущение неосуществленной жизни. Он признается: «Иной раз не спишь ночью, глядишь в темноту пустыми глазами и думаешь: «За что же ты, жизнь, меня так покалечила? За что так исказнила?» Нету мне ответа ни в темноте, ни при ясном солнышке... Нету и не дождусь!..» Поначалу жизнь героя «была обыкновенная»: в гражданскую войну был в Красной Армии. В голодный двадцать второй год подался на Кубань ишачить на кулаков, поэтому и уцелел. А отец с матерью и сестренкой дома померли от голода. Остался один. Пошел на завод, выучился на слесаря. Вскорости женился. Жена попалась хорошая. Жили дружно. Пошли дети, и прибавилось в доме счастья. Но все это безжалостно сгубила война. Сам герой проходит через ужасы фашистского плена.

Герой мужественно ведет себя в плену. Он спасает от смерти командира, убивая предателя, отказывается пить во славу немецкого оружия, рискуя жизнью. С огромными трудностями вырвавшись из плена, он на родине узнает о гибели семьи. Трудно, безмерно трудно, как медленно выздоравливающий после смертельной болезни человек, возвращается опаленный войной герой к жизни. И вся его жизнь — это скорее не «судьба человека», а его несудьба. В повести и в фильме раскрывается абсолютно не эгоцентрическая концепция человека. Точкой опоры в судьбе героя становится мальчик-сирота, которому нужна помощь, который погибнет без человеческого участия. Герой не только возвращает к жизни беспризорного мальчонку, но и сам возвращается к жизни благодаря ему, благодаря ощущению своей нужности другому. Если суть концепции человека в экзистенциализме состоит, как мы видели, в утверждении непроходимой пропасти между человеком и другими людьми, то советский писатель и советский кинорежиссер, напротив, утверждают, что только жизненная необходимость чело-

века другим является опорой его собственной жизни. Без этого у человека нет смысла жизни и нет сил для жизни.

И все же герой остается пока неприкаянным. И люди не уделили ему еще даже части того внимания, той душевности, которые он заслужил, отдавая себя им: «Может, и жили бы мы с ним (с усыновленным мальчонкой. — *Ю. Б.* и *М. С*) еще с годик в Урюпинске, но в ноябре случился со мной грех: ехал по грязи, в одном хуторе машину мою занесло, а тут корова подвернулась, я и сбил ее с ног. Ну, известное дело, бабы крик подняли, народ сбежался, и автоинспектор тут как тут. Отобрал у меня шоферскую книжку, как я ни просил его смилостивиться. Корова поднялась, хвост задрала и пошла скакать по переулкам, а я книжки лишился. Зиму проработал плотником, а потом списался с одним приятелем... тот пригласил меня к себе. Пишет, что, мол, поработаешь полгода по плотницкой части, а там в нашей области выдадут тебе новую книжку. Вот мы с сынком и командируемся...»

Так и уходят через распутицу и чуть тронутую ранним весенним солнцем степь два человека; они идут устраивать свою жизнь, искать свою судьбу, снова отдавать себя людям, но они идут и для того, чтобы найти счастье.

С каким терпением и с какой иронией, в которой не чувствуется даже и особой обиды, говорит герой об инспекторе, отобравшем у него шоферские права. Его лишают возможности работать по специальности в то самое время, когда это нужно было ему не только для него самого, но и для другого, для мальчонки.

Когда-то Эсхил в «Эдипе» показал, что трагедия возникает потому, что человек не может сообразовать свои действия с не познанной еще Вселенной. Он действует только в меру своих знаний, а Вселенная судит его, требуя знаний всех обстоятельств, требуя действия с учетом всей бесконечной сложности бытия. Шолохов показывает другую сторону проблемы: мы (в данном случае автоинспектор) часто судим о человеке только по поступку, прилагая к нему стандартизированную норму поведения, не сообразуясь со всей сложностью его судьбы. Вот и получается, что корова поднялась и пошла скакать по переулкам, а «человек книжки лишился». А ведь не сми-

лостивился инспектор над таким человеком, которого в фашистском плену «били богом проклятые гады и паразиты так, как у нас сроду животину не бьют», который потерял все самое дорогое на земле, который с трудом, с великим трудом возвращался к жизни.

Повесть как бы говорит о том, что все мы задолжали во внимании этому человеку, все мы задолжали ему в счастье. Но и повесть, и фильм заканчиваются на высокой, очень человечной ноте, утверждая жизнь личности для людей, для Родины и жизнь людей для человека. Оба произведения полны надежды на счастливую судьбу человека и грусти от понимания того, насколько трудной ценой дается это счастье. «Два осиротевших человека, две песчинки, заброшенные в чужие края военным ураганом невиданной силы... Что-то ждет их впереди? И хотелось бы думать, что этот русский человек, человек несгибаемой воли, выдюжит и около отцовского плеча вырастет тот, который, повзрослев, сможет все вытерпеть, все преодолеть на своем пути, если к этому позовет его Родина. С тяжелой грустью смотрел я им вслед...»

Могучие ветры истории проносятся над головой человека и часто превращают его в песчинку, заброшенную в чужие края. Но человек должен активно включиться в историю, а история должна дать человеку счастье. Человек не имеет права не быть счастливым, а история не имеет права обделять человека судьбой.

Всестороннее развитие личности, гармоническое ее объединение с обществом, человечеством — в этом высшее гуманное назначение искусства социалистического реализма. Активный, действенный, созидающий гуманизм составляет пафос, цель, назначение, высший смысл, сверхзадачу советского искусства, его главную тему, генеральную идею, основное содержание.

Одной из центральных проблем художественной концепции личности, выдвигаемой советской литературой особенно в последние десять — пятнадцать лет, является проблема связи нового, рожденного социализмом человека с национальными традициями народа. И в фильмах В. Шукшина, и в рассказах В. Белова, и в повестях Ч. Айтматова все более и более дает себя знать эта проблематика.

В первые десятилетия развития советская литература запечатлевала те новаторские черты, которые все бо-

лее явственно проступали в характере советского человека под влиянием новой действительности, в ходе активного включения человека в борьбу за социалистическое переустройство мира. И Вс. Иванов, и А. Фадеев в образе дальневосточных партизан, и Д. Фурманов, и братья Васильевы в образе Чапаева, и М. Шолохов в образе Давыдова, и А. Корнейчук, и Вс. Вишневский, и другие в своих героях видят людей, «выламывающихся» из традиций и быта старого мира и устанавливающих новые взаимоотношения. Казалось, что решительно и бесповоротно рвутся невидимые нити, связывающие личность с прошлым. Этот упор на разрыв с прошлым и его традициями был вполне правомерен в период становления нового человека.

Советское искусство последних двух десятилетий имеет дело с движущимся, непрерывно развивающимся человеком, бытие и новые черты характера которого есть реальность. Эта реальность с особой точностью была проверена в годы Великой Отечественной войны и в других великих социальных битвах и событиях. Естественно, что художественное рассмотрение формировавшегося нового человека не могло хотя бы в ряде существенных произведений советской литературы и искусства не перенести центр тяжести с вопроса о становлении новаторских особенностей на вопросы о том, как, в чем, какими чертами новый человек связан с многовековыми национальными, психологическими, культурными, бытовыми, этическими и другими традициями и навыками. И тут выяснилось, что человек, порвавший в своем устремлении к преобразованиям с национальной традицией, лишается почвы для богатой и общественно целесообразной, гуманной жизни. Подлинное новаторство, даже качественно меняя личность, должно продолжать лучшие национальные традиции.

С этой точки зрения характерно то осуждение иронией, которое звучит в маленьком рассказе В. Шукшина, повествующем о расторопном и беспардонном бригадире и трактористах, рушащих церковь, чтобы использовать кирпичи для постройки свинарника. Это осуждение зиждется на уважении к культуре и искусству предшествующей эпохи. Столь же решительно порицает Ч. Айтматов одного из героев повести «Белый пароход» — Оразкула. Он не только жесток и деспотичен, не

только не бережет народное добро, которое он призван охранять, но и попирает все добрые традиции, предания и заповеди народной жизни. Олениха, которую убивают по приказу Оразкула, олицетворяет в повести глубокую национальную традицию доброго отношения ко всему живому, к природе и символизирует историческое прошлое киргизского народа. Злодейство Оразкула выражается не только в самоуправстве по отношению к окружающим, но и в попрании традиций своего народа.

Только там сохраняется истинная почва для произрастания новых мыслей и чувств, новых черт характера, где решительный разрыв с отжившими привычками прошлого сочетается с уважением к национальным традициям народа и следованием всему доброму, разумному в них.

Искусство социалистического реализма во второй половине XX в. углубило концепцию личности; выдвигавшуюся в первые послеоктябрьские десятилетия. Эта концепция, ничего не утратив из открытий и достижений советской классики тех лет, ныне обогатилась полувековым опытом строительства социализма, опытом Отечественной войны, борьбы за коммунизм.

Личность отдана истории, ее жизнь посвящена борьбе за человечество — эту идею утверждало советское искусство на первом этапе развития художественной концепции личности и мира. Личность самоценна — утверждал экзистенциализм и логически доходил до идеи абсурдности жизни. Современное советское искусство диалектически «снимает» возражения и аргументы экзистенциализма против художественной концепции личности, созданной социалистическим реализмом.

Согласно художественной концепции, выдвигаемой искусством социалистического реализма последних десятилетий, люди живут в «прекрасном и яростном мире», где человек ощущает, что «без меня народ не полный» (А. Платонов). В этой формуле продолжается и развивается идея Маяковского, который говорил, что личность «каплей льется с массами». Идея единения личности с народом выражена здесь в форме признания самостоятельной ценности личности и ее значимости для общего исторического процесса.

Искусство социалистического реализма и сейчас прокламирует концепцию исторически активной личности.

Галилей у Брехта протестует против прекраснодушного утверждения, что ход истории разумен и все само собой уладится. Нет! В истории лишь столько разума, сколько вносят в нее люди. Н. Хикмет, утверждая историческую активность человека, писал:

Ведь если я гореть не буду,
и если ты гореть не будешь,
и если мы гореть не будем,
так кто же здесь
рассеет тьму?

Сегодня социалистический реализм рассматривает взаимоотношения личности и общества во всей их сложности и видит «обратную связь» в этом взаимодействии. Не в замыкании в скорлупу одиночества, а во включенности в исторический процесс — смысл жизни человека. Но не о растворении личности в истории идет речь, а о личности, которая вбирает в себя все богатства, накопленные человечеством, и отдает человечеству все богатства, которые она восприняла у предшествующих поколений и приумножила своим творческим трудом.

Прогресс не вопреки и не за счет индивида. Человек — для людей и общество — во имя человека — в этом суть художественной концепции личности, выдвигаемой искусством социалистического реализма. Эта концепция проникнута высокими гуманистическими идеалами и совпадает с объективным ходом истории, и в этом залог того, что лучшие творения социалистического реализма навеки останутся современниками людей.

Глава VI

Марксистско-ленинская концепция личности и формирование нового человека в условиях развитого социалистического общества

1. Создание К. Марксом научной концепции личности

Обосновав материалистическое понимание истории, К. Маркс тем самым заложил основы научного осмысления проблем личности. Определение сущности человека как «совокупности всех общественных отношений»[1], данное К. Марксом, стало исходным пунктом, теоретико-методологической основой наук, занимающихся изучением человека.

Какими бы специфическими чертами ни характеризовались социальные действия индивида, они в конечном счете являются не чем иным, как результатом преломления в его сознании сложной системы общественных отношений, в рамках которых осуществляется его жизнедеятельность. Марксизм впервые научно доказал, что определяющую роль в процессе антропогенеза играют конкретно-исторические условия существования человека, что сами его антропологические особенности сложились в результате преобразующего воздействия общественно-трудовой деятельности в длительной социально-исторической практике человечества. Только в обществе человек мог развить свою истинную природу, и о богатстве индивида можно судить по характеру и специфике социальных связей.

Маркс указал путь к конкретно-историческому изучению человека как продукта человеческой истории, и прежде всего того общества, в котором протекает его жизнедеятельность. Абстрактному антропологическому рассмотрению человека только как части природы Маркс противопоставил понимание его как сущности социаль-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 262.

ной. Он показал, что человек проявляет себя не в самосозерцании, а в процессе трудовой, активной, творческой деятельности, в ходе переделки природы, общества, самого себя. Неотъемлемым фактором существования человека является труд. В труде, в деятельности, высшей формой которой является революционно-практическая деятельность, преобразующая мир, раскрывается сущность человека.

Маркс и Энгельс рассматривали не абстрактного человека, не человека вообще, а человека конкретного, представителя определенного класса, носителя классового сознания. Это означало переход от абстрактного гуманизма к гуманизму действенному, от антропологизма к такой концепции человека, которая базируется на фундаменте диалектико-материалистического мировоззрения. Впервые тема человека обрела научный фундамент, а проблема освобождения человека получила реальную основу.

Человек как личность выступает не только как объект, но и как субъект истории. В процессе превращения индивида в личность, в ходе трудовой деятельности и общения у него вырабатываются такие личностные качества, которые позволяют ему стать активным, сознательным субъектом труда и борьбы, вершителем собственной судьбы. Цель конкретного изучения личности с позиций марксизма заключается в раскрытии социальных, социально-психологических и психологических механизмов формирования личностных черт индивида, характеризующих его как активного участника социально-экономического и социально-политического процессов.

Марксистская концепция личности включает в себя следующие основные аспекты.

Во-первых, марксизм понимает личность как интеграцию в индивидууме социально значимых черт данного общества, вырабатываемых в процессе предметно-практической деятельности человека, в конкретно-исторических обстоятельствах и условиях его жизни, как активное отражение в нем типичного и исторически неповторимого своеобразия данной эпохи.

Во-вторых, естественной основой личности являются ее специфические биологические, психологические свойства и особенности, которые служат необходимой предпосылкой выработки у индивида социально значимых

черт личности. Личность человека проявляется через особенности его психики и характера.

В-третьих, личность — это совокупность неповторимых, сугубо индивидуальных черт, определяющих социальный облик данного человека и отличающих его от других. Это особая манера человека трудиться и проявлять себя в обществе, творить и социально действовать, общаться и проводить свой досуг.

Однако сам факт отличия одной личности от другой не является определяющим для понимания ее сущности. Именно поэтому марксизм не ограничивает теорию личности нахождением критерия индивидуальности. К. Маркса в первую очередь интересовала «сущность» личности, т. е. свойства, создающие личность, как таковую. Он судил о реальных «помыслах и чувствах» личности по ее общественным действиям. Критикуя Гегеля, который рассматривал государственные функции и сферы деятельности абстрактно, а человеческую индивидуальность как их противоположность, К. Маркс отмечал, что «сущность «особой личности» составляет не ее борода, не ее кровь, не ее абстрактная физическая природа, а ее *социальное качество*, и что государственные функции и т. д. — не что иное, как способы существования и действия социальных качеств человека» [2].

Маркс показал, что в условиях капитализма подчинение индивидуальности вещам проявляется в товарной форме, которую приобретает рабочая сила. Личные качества человека, его мускулы, мозг, мышление становятся вещью, на которую распространяется действие закона стоимости, как и на любой другой товар.

Анализируя отчуждение труда в капиталистическом обществе и его последствия, К. Маркс пришел к выводу, что личность может реализоваться как личность только в творчестве, в процессе труда. Свойство личности не выражается исключительно в акте самосознания, якобы независимом от общественных условий, в которых она находится. Индивид становится личностью благодаря межчеловеческому общению, и только тогда он обретает самосознание. Это не означает, что личность как творческий субъект может трактоваться как безличный передатчик «коллективной жизни». Согласно Марксу, ««исто-

---

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 242.

рия» не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения *своих* целей. История — *не что иное*, как деятельность преследующего свои цели человека»[3]. Люди творят условия и обстоятельства своей жизни, преобразуя в борьбе с природными и общественными силами и собственную сущность. Создавая материальные и культурные предпосылки своей жизни, они создают самих себя. Обстоятельства в такой же мере творят общественный характер личности, в какой эта личность творит обстоятельства.

Вскрыв земные основы раздвоения личности в условиях господства частной собственности и эксплуатации человека человеком, К. Маркс научно доказал, что уничтожение этого раздвоения может осуществиться в результате революционных социально-экономических преобразований и будет означать подлинное освобождение человека.

Согласно Марксу, при коммунизме произойдет освобождение человека от господства вещей, порождаемого в конечном счете антагонистическим разделением труда. Уничтожение такого разделения общественного труда будет способствовать установлению гармонии между сущностью человека и его существованием, к чему объективно и закономерно направлено общественное развитие.

В работах современных буржуазных социологов, психологов, философов, этиков все чаще звучит мотив угрозы человеческому существованию со стороны «мира вещей», со стороны «общества массового потребления». Этот мотив порождается определенными социальными процессами при капитализме. Существенным аспектом жизни в капиталистическом мире является атомизация индивидов, утрата ими своей личности. Мир объективированных продуктов человеческой деятельности, прогресс техники, общественные институты нередко ощущаются и воспринимаются индивидами как враждебные им силы. Овеществленные общественные отношения капиталистической действительности, превращение деятельности человека и ее результата в самостоятельную, господствующую над ним силу ограничивают свободное развитие личности, сводя ее существование к «случай-

---

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2, с. 102.

ностям жизни», затрудняя свободный выбор призвания, ограничивая ее развитие, притупляя ее социально-политическую активность.

Отчуждение личности как специфический, имманентный закон капиталистической общественно-экономической системы означает, что труд, жизненные ситуации, формы и механизмы коллективной деятельности, государство отчуждаются от человека и выступают по отношению к личности как что-то внешнее и даже враждебное ей.

Современные критики марксизма — буржуазные идеологи и ревизионисты, представители так называемой неомарксистской ориентации — пытаются исказить истинный смысл проблемы отчуждения, поставленной К. Марксом. Так, один из теоретиков Франкфуртской школы, Ю. Хабермас, проводит различие между отчуждением и самоотчуждением человека и упрекает Маркса в том, что он выводит самоотчуждение из экономического («вещного?») угнетения человека. Согласно концепции немецкого буржуазного теоретика, самоотчуждение есть продукт невозможности человеческого общения, основанного на языковой коммуникации. Самоотчуждение, считает Хабермас, в отличие от отчуждения является результатом не внешних обстоятельств, а нарушения законов лингвистической коммуникации, следствием которого бывает потеря тождества каждого «я», невозможность общения с другими «я», что приводит к тяжелым психосоматическим расстройствам.

Строя свою концепцию психологического отчуждения одного индивида от другого и от общества в целом, Хабермас претендует на обновление, углубление и развитие марксизма. При этом он игнорирует тот известный факт, что Маркс также проводит различие между отчуждением и самоотчуждением как идеологической и психологической формами отчуждения. Маркс показал, как в условиях антагонистического общества продукты сознания отчуждаются от человека и принимают ложные, извращенные формы, функционирование которых в обществе усиливает чувство отчуждения индивидов друг от друга. Для него свобода человека в труде неотделима от освобождения его умственной деятельности и его социального самосознания из плена идеологических искажений и ложных представлений.

Разграничивая отчуждение и самоотчуждение, Хабермас стремится доказать, что второе не является производным от первого, как полагал Маркс, а имеет свой источник в идеологии, в «искаженных коммуникациях» и т. д., который не зависит от системы общественного труда. Это рассуждение ведет его к утверждению независимости сознания от характера общественных отношений [4].

Некоторые идеи, суть которых в объективизации, психологизации общественных отношений, замене объективного социологического анализа субъективным феноменологическим описанием социальных явлений «как феноменов сознания», Хабермас и другие представители Франкфуртской школы заимствуют у современных экзистенциалистов. Хабермас вслед за Сартром пытается истолковать отчуждение как проявление естественного процесса овеществления, опредмечивания деятельности. Оно якобы является всеобщим законом, открытым еще Гегелем, и, следовательно, будет существовать всегда при любых общественных условиях, пока будет существовать труд и практическая предметная деятельность человека.

Нападки на марксизм под флагом отрицания его гуманистического содержания в настоящее время довольно часто встречаются в трудах буржуазных философов и социологов, выступающих с утверждением, что Маркс якобы игнорирует субъективный фактор, не концентрирует внимания на биологических, психологических и этических моментах человеческой деятельности и тем самым «механизирует ход истории». За этими утверждениями кроется игнорирование фундаментального положения материалистического понимания истории о единстве личности и общества, объективного социального процесса и человеческих поступков, обусловленных личностными качествами, идеалами, целями, ценностями и мотивами. Толкование движения истории как реализации и воплощения личностных мотивов, установок и ориентаций, которые в свою очередь отражают общественные отношения, иными словами, диалектики общественного, индивидуального и личностного, является фун-

---

[4] *Habermas J.* Zur Logik Socialwissenschaften. Frankfurt a. M., 1970. S. 271—272.

8 Зак. № 569

даментальным положением марксистского понимания взаимоотношений личности и общества.

Нередко враги марксизма обвиняют его в «неэтичности», отождествляемой с «негуманностью». С подобными фальсификациями выступил, например, американский философ Дж. Клайн на XIV Международном философском конгрессе, где он прочитал доклад под названием «Был ли Маркс этическим гуманистом?». Выдвигая тезис о якобы пренебрежительном отношении марксизма к личности, Клайн пришел к выводу, что «ни ранний Маркс», «ни зрелый Маркс» не был якобы «этическим гуманистом», т. е. не был настоящим гуманистом [5].

Буржуазные идеологи уже давно и безуспешно пытаются обвинить революционный гуманизм К. Маркса в «неэтичности». Они не хотят видеть, что вместо абстрактного буржуазного гуманизма, под лицемерными «этическими» лозунгами которого совершались и совершаются чудовищные преступления против человека и человечества (эксплуатация, колониальный грабеж, империалистические войны, контрреволюционный террор и т. д.), марксизм выдвигает учение реального гуманизма, суть которого в революционном освобождении человека от гнета всякой эксплуатации и создании условий для всестороннего, гармонического развития личности, для свободного проявления способностей каждого [6].

Революционное преобразование капиталистического общества в коммунистическое, важнейшая цель которого — формирование нового человека, со всей остротой поставило задачу сознательного и планового управления процессом формирования личности в конкретных исторических условиях с позиций подлинного гуманизма.

---

[5] См. Философия и современность. М., 1971, с. 102.

[6] См. *Петросян М. И.* Гуманизм. М., 1964; *Лапин Н. И.* Молодой Маркс. М., 1968; *Кешелава В. В.* Марксизм и гуманизм. — «Вопросы философии», 1971, № 5; *Сэв Л.* Марксизм и теория личности. М., 1972; *Ярошевский Т.* Личность и общество. М., 1973; *Морозова И. С., Самарская Е. А.* Марксистский гуманизм: научный и идеологический аспекты. — Проблемы гуманизма в марксистско-ленинской философии. М., 1975, и др.

2. Развитие В. И. Лениным Марксовой концепции личности

Философское наследие В. И. Ленина можно рассматривать как прямое развитие идей К. Маркса и Ф. Энгельса. В. И. Ленин показал, что сведение материалистического детерминизма К. Маркса к определяющей роли экономического фактора представляет собой упрощение, вульгаризацию марксизма. Критикуя взгляды народников, он писал, что причина развития и смены общественно-экономических формаций заключается в развитии производительных сил, которые включают человека с его «помыслами и чувствами»[7], но не сводится при этом к экономическому фактору. Рассматривая марксизм как живое, развивающееся учение, В. И. Ленин творчески применил марксистские принципы анализа в новых исторических условиях и обогатил марксистское учение всесторонним исследованием роли субъективного фактора в истории. В этом заключается преемственность взглядов К. Маркса и В. И. Ленина, которую часто отрицают наши идеологические противники.

Буржуазные идеологи нередко высказывают утверждение, будто проблемы личности мало интересовали В. И. Ленина, который-де не оставил работ на эту тему. В действительности в центре внимания В. И. Ленина всегда стоял человек, трудящийся — творец и преобразователь мира. В. И. Ленин дал глубокий анализ реального положения человека в мире капитала, а также показал пути ликвидации отчуждения человека и способы создания условий для воспитания нового человека — строителя социализма, творца нового общества, в котором реализуются все лучшие потенции человека. Он категорически отвергал утверждения противников марксизма о том, что в марксизме игнорируется роль личности, назвал подобные заявления «идеалистическим вздором», ибо игнорирование роли личности разрушило бы «марксизм *целиком,* с самого начала, с самых основных его философских посылок»[8]. В то же время В. И. Ленин показал ошибочность субъективистского истолкования личности, указал на узость и ограниченность «антропологизма» Фейербаха и Чернышевского[9].

[7] См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 423.
[8] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 337.
[9] См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 64.

Советские философы показали, какой теоретический и практический вклад внес В. И. Ленин в разработку проблем человека[10]. Он считал, что только участие в революционной переделке мира, изменении общественных отношений позволит человеку выковать новую сущность, расстаться с чертами, порожденными капиталистической эксплуатацией, приблизиться к идеалу человека будущего, коммунистического общества. Развитие социалистического производства — это не самоцель, а необходимая предпосылка и реальная основа гуманизма общественных отношений, создания объективных условий для того, чтобы каждый человек мог «проявить себя, развернуть свои способности, обнаружить таланты»[11]. К. Марксу и В. И. Ленину, таким образом, принадлежит неоспоримая заслуга в создании научной концепции человека, в решении вопроса о путях эмансипации и развития человека как личности.

В освобождении человека от всяких форм материального и духовного порабощения и угнетения, создании условий для творческого развития каждого индивида В. И. Ленин видел цель социальных преобразований. Творческое применение Марксовой концепции в практике революционной борьбы за освобождение человека и социалистического строительства — историческая заслуга В. И. Ленина. В самом фундаменте ленинизма в качестве важнейшей предпосылки заключен основной гуманистический принцип. Основоположники марксизма-ленинизма явились продолжателями лучших традиций европейского гуманизма. Проблема личности была для В. И. Ленина одним из аспектов проблемы социалистического гуманизма.

Характерной чертой ленинской трактовки гуманизма было то, что он решал проблемы личности и ее освобож-

---

[10] См. *Ананьев Б. Г* Проблема человека как субъекта в «Философских тетрадях» В. И. Ленина. — «Философские науки», 1970, № 2; *Кудряшова М. С.* Ленинские принципы гуманизма и их роль в борьбе против антикоммунистических концепций. — «Вестник МГУ», теория научного коммунизма, 1972, № 1; *Малинин В. А.* Развитие В. И. Лениным марксистской теории личности. — Ленинский этап в развитии философии марксизма. М., 1972; *Смирнов Г Л.* Советский человек. М., 1973; *Суворов Л. Н., Филатов А. Б.* Проблема человека и гуманизма в ленинском философском наследии. — Проблемы гуманизма в марксистско-ленинской философии, и др.

[11] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 35, с. 195.

дения не с точки зрения абстрактного идеала или абстрактной морали, оторванных от реальной жизни. Его гуманизм имеет действенный, практический характер. Это гуманизм растущего социалистического движения пролетариата, гуманизм революционного действия, органически связанный с борьбой за прогрессивное историческое развитие.

Освободить человека от рабской психологии может, по мнению Ленина, только его личное участие в революционной борьбе, которое связано с критической оценкой создавшегося положения. Протест против духовного порабощения личности, который стал расти в связи с развитием капиталистических форм производства, избавившего личность от крепостнических уз и создавшего подъем чувств личности [12], появление в России пролетариата, в котором постепенно формировались черты борца за освобождение человека от гнета эксплуатации, дикости, варварства, рабства, содействовали дальнейшей разработке В. И. Лениным Марксовой теории личности. «Только борьба воспитывает эксплуатируемый класс, только борьба открывает ему меру его сил, расширяет его кругозор, поднимает его способности, проясняет его ум, выковывает его волю» [13].

Ленин выступал против отрыва гуманистических идеалов от объективных процессов истории, теории от практики, исторической необходимости от ее носителей — личности и народных масс. Именно потому, что социализм был для Ленина идеалом реально гуманистическим, он тесно связывал этот идеал с действительными путями его достижения, с революционным движением пролетариата.

Отвергая мнимый конфликт между детерминизмом и нравственностью, между исторической необходимостью и ролью личности в истории, который измышляли народники, Ленин показал, что «идея детерминизма, устанавливая необходимость человеческих поступков, отвергая вздорную побасенку о свободе воли, нимало не уничтожает ни разума, ни совести человека, ни оценки его действий. Совсем напротив, только при детерминистическом взгляде и возможна строгая и правильная оценка, а не

---

[12] См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 434.
[13] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 30, с. 314.

сваливание чего угодно на свободную волю. Равным образом и идея исторической необходимости ничуть не подрывает роли личности в истории: история вся слагается именно из действий личностей, представляющих из себя несомненно деятелей. Действительный вопрос, возникающий при оценке общественной деятельности личности, состоит в том, при каких условиях этой деятельности обеспечен успех? в чем состоят гарантии того, что деятельность эта не останется одиночным актом, тонущим в море актов противоположных»[14].

Ни в период борьбы российского пролетариата за власть, ни после ее завоевания Ленин не упускал из поля зрения окончательной цели классовой борьбы — освобождение человека и его всестороннего развития. Он указывал на трудности, возникающие в связи с тем, что новые общественные отношения должны были строить люди, которые не только «закалены капитализмом в борьбе», но и испорчены, развращены им, т. е. несут на себе печать двойственности и противоречивости, накладываемую антагонистическими общественными отношениями.

Ликвидация отчуждения человека от продуктов его материальной и духовной деятельности является длительным, сложным процессом. Все формы отчуждения — экономического, политического, религиозного, национального — устраняются лишь в ходе построения нового, социалистического общества, основанного на свободном от эксплуатации труде. В сфере политической жизни массы трудящихся при капитализме были отчуждены от управления и задача заключалась в том, чтобы в период перехода к социализму приобщить их к решению задач политического управления обществом[15], побудить к активному участию в политической жизни, научить пользоваться демократическими правами и свободами, привлекать к «постоянному и непременному, притом решающему, участию в демократическом управлении государством»[16].

Для устранения всех следов унаследованного от эпохи капитализма недоверия и отчуждения между людьми разных национальностей Ленин требовал содействия

[14] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 159.
[15] См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 37, с. 500.
[16] Там же.

«не только фактическому равноправию, но и развитию языка, литературы трудящихся масс угнетавшихся ранее наций»[17]. Вместе с тем проблему ликвидации отчуждения Ленин рассматривал не только как проблему перестройки общественных отношений. Он подчеркивал значение сознательного и целенаправленного воспитания нового человека — деятельного, активного, идейно убежденного. В выступлениях и статьях последних лет Ленин постоянно обращал внимание на огромную важность формирования новых социальных качеств человека, т. е. интеллектуальных и моральных ценностей коммунизма, развития пролетарской солидарности, коллективизма, бескорыстия, дисциплины и ответственности.

Придавая большое значение развитию личных форм активности человека в общественной жизни, Ленин связывал ее с участием в общественном самоуправлении, в массовых организациях, профессиональных союзах, культурных организациях. В народных массах, говорил он, существуют неисчерпаемые резервы общественной инициативы, активности и отдачи себя общему делу. Капитализм давил, душил таланты и способности людей, подавляя их инициативу. Социалистический строй должен освободить активные силы человека, создать условия для его всестороннего развития. В этом глубокий, истинно гуманистический смысл и содержание нового строя.

Ленин обогатил марксистскую теорию личности научным анализом механизмов взаимодействия личности и общества в период подготовки и проведения социалистической революции, в период начала социалистического строительства. Он конкретизировал принципы пролетарского гуманизма, показал, в чем состоит его реальный смысл и содержание в эпоху свержения капитализма и построения социализма.

Развитие Лениным Марксовой теории личности имеет еще один аспект: идеи Ленина по проблемам человека и личности вооружают Коммунистическую партию в идеологической борьбе с буржуазной философией и социологией. Так, критика Лениным субъективизма народнических социологов, которые, изучая общественные идеи и чувства человека, не шли дальше к анализу об-

---

[17] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 38, с. 111.

щественных отношений[18], полностью относится ко многим субъективистским течениям в современной западной философии и социологии.

Для западных социологов субъективистского толка личность представляется совокупностью индивидуальных мотивов, установок, целей, интересов и т. п. Особенности личности как индивидуального субъекта общественной деятельности определяют, по их мнению, взаимоотношения личности и общества, характер и природу общества, которое представляется им состоящим из отдельных действий взаимодействующих индивидов, закладывающих и постоянно воссоздающих его основу. Поскольку в особенностях личности они видят источник и причину существования общества, а явления культуры и социальные институты рассматривают как объективацию мотивов, установок, целей индивидов, то они неминуемо психологизируют и субъективируют общественную жизнь. Объективные общественные, классовые отношения не учитываются, сбрасываются со счетов в такого рода анализах. Таковы, например, субъективистские концепции, создаваемые представителями социально-психологического течения в американской социологии Ч. Кули, Т. Томасом, Дж. Мидом и их последователями, социологами феноменологического направления, — А. Шютцем и Г. Гарфинкелем.

Проблема общества в этих концепциях полностью сводится к проблеме личности. Объективный «жизненный мир», в котором протекает деятельность индивидов, отождествляется с их субъективным личностным миром, познание сосредоточивается на познании индивидуального субъективного мира человека, якобы идентичного с «жизненным миром», описание которого должно стать критерием и основой общественной науки.

Сторонники другой теоретической ориентации современной буржуазной социологии, известной под названием структурно-функционального анализа, разрабатывают теорию личности в категориях, выражающих ее социальное содержание в противовес субъективно-психологическому. Видный представитель этой ориентации американский социолог Т. Парсонс и его последователи делают акцент на «интериоризации» личностью общест-

---

[18] См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 138.

венного содержания, социальных норм, образцов поведения, ценностных ориентаций. Личность в понимании структурных функционалистов выглядит как слепок, копия общества, а взаимодействие личности и общества изображается как процесс воспроизведения апробированных общественных ценностей и норм новыми поколениями людей, предполагающий только совершенствование и улучшение общественных образцов и элиминирующий любые принципиальные отклонения от заданных сверху стандартов. Процесс социализации личности, приобщения ее к будущим социальным ролям лишается какого-либо иного назначения, кроме поддержания, стабилизации существующего общественного порядка. Личность в теории структурных функционалистов превращается, как язвительно заметил один из представителей противоположной теоретической ориентации, в «нерассуждающего болванчика» [19], все действия которого продиктованы сверху, а не исходят из человеческой субъективности.

Проблема соотношения социальной жизни и внутреннего мира человека выглядит в буржуазной социологии неразрешимой. Западные социологи оказались неспособными объединить в рамках одной теории идею объективной обусловленности личности с идеей ее активной творческой деятельности. Они разрывают эти стороны взаимодействия субъекта и объекта и противопоставляют их друг другу. Только марксизм-ленинизм смог диалектически объединить идею активного практического освоения мира человеком с идеей объективной закономерности, обусловленности, детерминированности его поступков. Марксизм-ленинизм рассматривает активного действующего субъекта, мотивы его поведения, цели, интересы с точки зрения их классовой, объективной детерминированности, связывая тем самым личность со всем ходом объективного исторического процесса.

Противники марксизма-ленинизма доказывают, что материалистическая философия якобы несовместима с гуманизмом, что она не рассматривает проблем человека, поскольку решает проблемы истории, масс, классов и т. п. Они распространяют ложную концепцию о двух Марксах — раннем, гуманистическом, и зрелом, якобы порвавшем с проблемой человека; пропаганди-

---

[19] *Sudnow D.* (Ed.) Studies on Social Interaction. N. Y., 1972, p. 30.

руют идею о двух концепциях гуманизма в марксизме-ленинизме: «человеческом марксизме» и марксизме «институциональном», враждебном человеческой личности, ее свободе; возрождают концепции «этического социализма», противопоставляющие марксистский идеал общества реальной действительности, и т. п. Разрывая единство гносеологического, социального и «антропологического» моментов в философском наследии В. И. Ленина и противопоставляя его К. Марксу, они объявляют К. Маркса «антропологическим гуманистом», тогда как Ф. Энгельса и В. И. Ленина — «сциентистами» и «онтологистами»[20].

За последние десятилетия советскими исследователями-марксистами создан целый ряд монографических трудов, в которых широко и глубоко исследуются различные аспекты проблемы человека. Теоретической основой изучения проблем личности выступает марксистская философская концепция человка, которая вооружает ученых теоретико-методологическими принципами исследования различных аспектов деятельности человека и на основе которой осуществляется интеграция всех отраслей человековедения[21].

На основе принципов, разрабатываемых в марксистской философской концепции человека, советские ученые осуществляют социологический анализ личности, который состоит в раскрытии ее генезиса, в соотнесении ее основных социальных качеств с общественным целым, в выяснении их существенных и необходимых связей. При социологическом анализе раскрываются социальные свойства личности, ее преимущественно социальные характеристики: общественные отношения, социальные роли, ценности, социальный тип, социальный характер и т. д. «Социология трактует личность как редукцию человека к его социальности, из всего богатства свойств и

---

[20] См. *Самарская Е. А.* Критика французскими марксистами антиленинских взглядов Р. Гароди в философии. — Ленинский этап в развитии философии марксизма. М., 1972; *Петросян М. И.* Единство гносеологического, социального и «антропологического» в философском наследии В. И. Ленина. — Ленинский этап в развитии философии марксизма.

[21] См. Проблема гуманизма в марксистско-ленинской философии; *Мысливченко А. Г.* Человек как предмет философского познания. М., 1972; *Кешелава В. В.* Гуманизм действительный и мнимый. М., 1973; *Попов С. И.* Социализм и гуманизм, и др.

отношений человека с миром она выделяет и анализирует их социальный уровень»[22].

Социолога-марксиста интересует личность как результат объективного общественного процесса со стороны ее существенных, общих, распространенных и устойчивых черт, формирующихся и проявляющихся в процессе исторической конкретной деятельности. Социолог раскрывает взаимозависимость личности и общества, рассматривает личность как элемент социальной системы, определяет ее место и роль в целостной социальной структуре[23].

В отличие от социологии, концентрирующей внимание на том уровне анализа деятельной личности, на котором предметом изучения становится общее в человеке, социальная психология изучает характеристики человека как индивидуального субъекта деятельности. Пользуясь общими с социологией понятиями, такими, как «социальная роль», «статус», «социальная установка», «ценность» и т. п., и разрабатывая собственные понятия, социальная психология «акцентирует свое внимание на той их стороне, которая ориентирована на внутренний мир личности, ее индивидуальные черты, проявляющиеся в системе межличностных, прежде всего групповых, отношений»[24].

Социальную психологию интересуют единичные особенности и психологические процессы, состояния и свойства личности, которые проявляются в ходе ее участия в групповой деятельности. Все богатство реальных связей человека с действительностью редуцируется социальной психологией к совокупности межличностных отношений в социальной группе, а «личность трактуется

---

[22] *Добрынина В. И., Хорошилов В. А.* Марксистская теория личности. — «Философские науки», 1975, № 3, с. 109.

[23] См. *Кон И. С.* Личность как субъект общественных отношений. М., 1966; *его же.* Социология личности. М., 1967; *его же.* Личность и ее социальные роли. — Социология и идеология. М., 1969; *Мосоров А. М., Мокроносов Г В.* Общественные отношения и личность. Свердловск, 1969; *Кречмар А.* О понятийном аппарате социологической концепции личности. — Социальные исследования, вып. 5. М., 1970; *Лебедев Б. К.* Социальный тип личности. Казань, 1971; *Мокроносов Г. В.* Методологические исследования проблемы общественных отношений. Свердловск, 1972, и др.

[24] *Добрынина В. И., Хорошилов В. А.* Марксистская теория личности. — «Философские науки», 1975, № 3, с. 115.

как субъект и объект групповой деятельности»[25]. Межличностные отношения — главный круг интересов социальной психологии[26]. Советскими учеными начаты также междисциплинарные исследования личности на основе обобщения данных психологии, социологии, культуроведения, этики, эстетики[27].

Интерес к проблеме человека не навязан марксистам буржуазными философами и ревизионистами. Он вызван в первую очередь особенностями нынешнего этапа социалистического и коммунистического строительства, задачами воспитания всесторонне развитой гармонической личности, формирования новых, коммунистических отношений между людьми, т. е. задачей претворения в жизнь Программы Коммунистической партии.

3. Некоторые направления формирования нового человека при социализме

Социализм вносит коренные изменения в социальное положение личности. При социализме отношения личности, характер и направление ее деятельности претерпевают существенные изменения по сравнению с капитализмом. Начинается процесс формирования нового человека, включающий определенные этапы. Первый из них — это вовлечение широких народных масс в русло революционной борьбы, свержение власти эксплуататоров и ликвидация эксплуатации вообще. Этот этап был осуществлен в нашей стране в ходе Великой Октябрьской социалистической революции и построения социализма. Важнейшим итогом этого периода наряду с созданием нового общества и развитием социалистического образа

---

[25] Там же.

[26] См. *Ананьев Б. Г.* Психологическая структура человека как субъекта. — Человек и общество, вып. II. Л., 1964; *его же.* Человек как предмет познания. Л., 1969; *Бодалев А. А.* Восприятие человека человеком. Л., 1965; *Платонов К. К.* Динамическая функциональная структура личности. — Личность и труд. М., 1965; *его же.* Проблема способностей. М., 1972; *Поршнев Б. Ф.* Социальная психология и история. М., 1966; *Парыгин Б. Д.* Основы социально-психологической теории. М., 1971; *Ковалев А. Г.* Курс лекций по социальной психологии. М., 1972; *Якобсон П. М.* Общение людей как социологическая проблема. М., 1973; *Кузьмин Е. С.* Социально-психологические особенности личности. — Социальная психология личности. Л., 1974.

[27] См. *Кон И. С.* Открытие «Я». М., 1978; *Абульханова-Славская К. А.* Диалектика человеческой жизни. М., 1977.

жизни явился советский человек — «человек, который сумел, завоевав свободу, отстоять ее в самых тяжких боях. Человек, который строил будущее, не жалея сил и идя на любые жертвы. Человек, который, пройдя все испытания, сам неузнаваемо изменился, соединил в себе идейную убежденность и огромную жизненную энергию, культуру, знания и умение их применять. Это — человек, который, будучи горячим патриотом, был и всегда будет последовательным интернационалистом» [28].

Второй этап знаменует освобождение человека от рабской прикованности, которая является следствием узкого разделения труда, к одной профессии. Этот процесс происходит на основе дальнейшего развертывания индустриализации промышленного и сельскохозяйственного производства и соединения достижений научно-технической революции с преимуществами социализма.

Всестороннее развитие личности при социализме в плане как умножения ее психико-физических возможностей, так и обогащения ее духовного мира неразрывно связано с процессами и закономерностями научно-технической революции, которая преобразует формы и методы труда, изменяет масштабы и характер производства, сокращает пространство, уплотняет время, ускоряет темп жизни. Изменяются условия жизнедеятельности людей, их образ жизни, изменяется и сама личность.

Научный и технический прогресс являются одним из результатов творчества людей. Каждый последующий шаг на пути научно-технического прогресса требует сознательного овладения накопленным ранее научно-техническим потенциалом, что возможно лишь при максимальном напряжении всех человеческих сил — физических, интеллектуальных, моральных. Расширение научно-технического прогресса задает масштабы развития личности, предъявляет к ней все новые и новые требования, которые она не может не выполнять.

Коренным образом изменяется положение человека в системе производства. В условиях автоматизации человек перестает быть непосредственным агентом производства, а становится его решающим фактором как организатор и распорядитель. Уже не затраты физической энергии, а духовные способности человека, умение мыс-

---

[28] Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976, с. 87.

лить, активно действовать в масштабе крупного предприятия играют решающую роль. Встает сложнейшая задача формирования всесторонне развитой личности, развития ее духовного мира, воспитания новых качеств и черт. Всестороннее развитие личности становится важнейшим законом социалистического общества и одновременно его высшей целью. «Великое дело — строительство коммунизма, — говорил Л. И. Брежнев, — невозможно двигать вперед без всестороннего развития самого человека. Без высокого уровня культуры, образования, общественной сознательности, внутренней зрелости людей коммунизм невозможен, как невозможен он и без соответствующей материально-технической базы»[29].

В процессе развертывания научно-технической революции в условиях социализма создаются реальные предпосылки для превращения труда в первую жизненную потребность. Однако это не готовый результат социалистической революции, а длительный исторический процесс ликвидации последствий антагонистического разделения труда и происходящего вслед за ним стирания различий между умственным и физическим трудом. Этот процесс развертывается на основе научно-технических преобразований производства.

По мере расширения и углубления исторического творчества советских людей возрастает и масса населения, которая становится «сознательным историческим деятелем» (В. И. Ленин). Общество развитого социализма создает неограниченные возможности для творчества каждого человека и само предстает как результат длительных, упорных, целенаправленно прилагаемых усилий всех советских людей. Социальная роль и социальная ответственность каждой отдельной личности в этих условиях неизмеримо возрастают.

Проблема свободы личности и связанной с этим ответственности в условиях развитого социализма встает по-новому. Свобода, которая приобретается и реализуется в процессе познания и конкретной деятельности людей и находит выражение в господстве человека над силами природы и общества, в условиях совершенствования социальных отношений и научно-технической революции предполагает особую ответственность человека

---

[29] Материалы XXIV съезда КПСС. М., 1971, с. 83.

как перед природой, так и перед обществом. Та роль, которую человек выполняет в мире техники, повышает значение субъективного фактора. Если расширение творческой самостоятельности и инициативы личности — закономерный результат научно-технической революции в условиях социализма, то столь же естественно и необходимо повышение меры ее ответственности за свои поступки. В условиях невиданного роста технической мощи общества это особенно важно. В производственной и общественно-политической жизни все чаще возникают такие ситуации, когда безответственные действия отдельных личностей могут обернуться катастрофой для многих, а то и для всего общества.

В условиях развитого социализма значительно расширяется сфера социальной деятельности советского человека. Вся система организации экономической, социальной, политической, духовной и нравственной жизни общества предусматривает и обеспечивает многогранную деятельность каждого человека в развитии экономики, научном, техническом и художественном творчестве, а также в управлении государством.

Разделение деятельности, превращающее рабочего в носителя узкой производственной функции, в частичного рабочего, расчленение самого процесса труда, отделение духовных аспектов труда от физических — таковы главные характеристики капиталистического разделения труда, выступающие препятствием для всестороннего развития личности. В социалистическом обществе ликвидация разделения физических и духовных функций, уродующего человеческую личность, совершается различными путями. Образ жизни советского труженика, вся его жизнедеятельность ведут к формированию гармонически развитой личности, проявляющей свои способности в разных сферах труда, управления, общественно-культурной деятельности. Гармоническое развитие личности идет путем вовлечения трудящихся в управление производством, в общественно-политическую работу, в научное и техническое творчество, в созидание советской социалистической культуры и быта. Сущностная характеристика труда при социализме требует, чтобы субъект труда — человек был широко образован, мог свободно, без напряжения, с удовольствием сочетать труд на производстве с участием в управлении обществом, научное творчество

с практическими организационными делами, занятиями искусством, физической культурой и т. п.

Научно-техническая революция объективно требует перемены труда, органического соединения умственной и физической деятельности, творческого отношения к выполняемой работе. Управление автоматами и их системами вызывает потребность в работнике нового типа, знающем теоретические основы производства.

Одновременно идет процесс неуклонного подъема общеобразовательного и культурного уровня советского человека. Этот процесс обусловлен объективными требованиями современного производства, обеспечивается всеобщностью и обязательностью среднего образования в СССР, превращением всех средств духовного производства в достояние широких трудящихся масс. С внедрением автоматизации на смену старым профессиям приходят новые, требующие глубоких научных знаний, возникает необходимость в значительном повышении общеобразовательного уровня работников.

Исследования, проведенные советскими учеными, дают ценный материал о влиянии условий труда на интеллектуальное, физическое и нравственное развитие личности[30]. Облегчается труд, улучшаются условия труда, сокращается время, затрачиваемое на труд, и т. д. Все это ускоряет процесс соединения умственного и физического труда. В исследованиях советских ученых показано также, что содержание труда оказывает решающее воздействие на умственное развитие личности, а условия труда наряду с влиянием на интеллект в громадной мере сказываются на ее физическом и нравственном развитии. Развертывающийся процесс воспитания коммунистического отношения к труду, включающий как изменение содержания труда, так и улучшение его условий, способствует тому, что формирование нового типа работника становится закономерностью. Отношение к труду как

---

[30] См. *Сиземская И. Н.* Закон перемены труда и проблема многостороннего развития личности. — Социальные исследования, вып. 3. М., 1970; *Буева Л. П.* Проблема формирования гармонической личности. — «Советская педагогика», 1971, № 1; *ее же.* Изменение характера труда и проблема всестороннего и гармонического развития личности. — Труд и коммунизм. Октябрьские чтения. М., 1974; *ее же.* Человек: деятельность и общение. М., 1978; *Чангли И. И.* Труд. М., 1972; *Рогов Д. Д.* Научно-технический прогресс и развитие личности. Л., 1974

к призванию, творчеству, первой жизненной потребности воспитывается у человека в процессе создания материально-технической базы коммунизма и оказывает могучее воздействие на становление личности человека коммунистической формации.

Гармоническому развитию личности во многом способствует разумное использование свободного времени — одного из условий развития индивида. Задача состоит в том, чтобы превратить свободное время во время, открывающее простор для полного развития талантов и способностей человека. Осуществление этой задачи связано с необходимостью резко сократить время на ведение домашнего хозяйства, что в свою очередь связано с лучшей организацией торговли и сферы обслуживания, с решением ряда проблем быта, воспитания и обучения детей. Только в этом случае внерабочее время может превратиться в наиболее эффективный элемент жизнедеятельности человека.

В ходе социалистических преобразований приобрел исключительно большое значение социально-психологический фактор формирования нового типа личности. К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин всегда учитывали социальные чувства, настроения общественных классов и групп, вскрывали их первопричины и социальные корни [31].

Материальные и духовные условия, конкретные социальные ситуации, оказывающие решающее влияние на мысли, чувства, настроения, традиции, развивающиеся в коллективе, активно участвуют в целенаправленном воспитании социальных чувств людей. Сознательного, планомерного решения требуют социально-психологические проблемы, порождаемые научно-технической революцией.

Социально-психологические условия влияют главным образом на нравственное развитие личности, а через него и на производственную деятельность. Они зависят от взаимоотношений в коллективе и могут либо стимулировать, либо тормозить развитие личности. Маркс подчеркивал, что «только в коллективе индивид получает

---

[31] См. *Рутковский Б.* Марксизм-ленинизм о формировании нового человека и гармоничном развитии личности. — «Под знаменем ленинизма» (Киев), 1971, № 17; *Парыгин Б. Д.* Научно-техническая революция и социальная психология. Л., 1976.

средства, дающие ему возможность всестороннего развития своих задатков»[32].

Обладая некоторой относительной самостоятельностью, производственный коллектив связан с более общими социальными экономическими структурами (экономическими, политическими, юридическими и т. д.). Психологические отношения, определяющие содержание коллективной деятельности и внутриколлективных связей, находятся в прямой зависимости от экономических, политических, национальных и других отношений, существующих в обществе. Сравнение различных коллективов, однотипных по организации труда, показывает, что одной из важных причин, вызывающих повышение интереса к труду и удовлетворенности им, являются социально-психологические отношения в коллективе[33].

Известно, что человек не автоматически включается в систему общественных отношений, а относится к ним избирательно. Исследование механизмов действия социальных закономерностей предполагает не только соотнесение индивидуального с социальным и социально-психологическим (функциями межличностных отношений и др.), но и изучение реальных личностей, их представлений о себе самих и ситуациях, в которых они осуществляют свою жизнедеятельность. Характер социальной деятельности личности находится в прямой зависимости от определенной системы ее потребностей, установок и ценностных ориентаций, от ее собственно личностных особенностей и индивидуальных свойств. Личность, таким образом, выступает не только как объект, но и как субъект социальных отношений.

Чтобы сознательно управлять формированием интересов и отношений личности, необходимо знать ее особенности, индивидуальные свойства, конкретные факторы, определяющие ее непосредственное поведение в труде и быту и функциональную связь этих факторов с данной социальной системой в целом.

Исследование конкретных механизмов взаимодействия личности и общества и создание на основе научного знания этих механизмов материальных, организационных и идейных условий для развития социальных коллекти-

---

[32] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 75.
[33] См. Рабочий класс и технический прогресс. М., 1965, с. 309.

вов и формирования в них коммунистических отношений и нравственного сознания, оказывающих определяющее воздействие на формирование нового человека, означает реальное регулирование процессов социализации личности, о чем говорилось на XXV съезде КПСС. Управление данными процессами осуществляется, в частности, через ту повседневную воспитательную работу, которая ведется партийными и общественными организациями в каждом коллективе. Сюда входят и формирование товарищеских отношений в трудовом коллективе, и система нравственного поощрения и наказания. Главное состоит в том, «чтобы создать такую моральную атмосферу в нашем обществе, которая способствовала бы утверждению во всех звеньях общественной жизни, в труде и в быту уважительного и заботливого отношения к человеку, честности, требовательности к себе и к другим, доверия, сочетающегося со строгой ответственностью, духа настоящего товарищества» [34].

Воспитание коммунистического сознания в огромной степени зависит от влияющих на него факторов материального, духовного и организационного порядка [35]. Сочетание достижений научно-технической революции с преимуществами социалистического общества открывает перспективы для дальнейшего развертывания социальной активности личности, для плодотворной деятельности на благо общества и человека. Но колоссальные возможности, создаваемые социализмом для всестороннего развития личности, нередко создают для нее напряженные ситуации. Недаром в социально-психологической литературе обсуждается проблема готовности или неготовности человека к выбору альтернатив в стрессовых ситуациях, порождаемых научно-техническим прогрессом [36].

Другой проблемой, порождаемой научно-техническим прогрессом, является стереотипизация деятельности, развитие и реализация навыков, связанных с автоматизмом, использованием шаблонов. В активной человеческой деятельности стереотипность является негативным момен-

---

[34] Материалы XXIV съезда КПСС, с. 84.

[35] См. *Архангельский Л. М.* Социально-этические проблемы теории личности. М., 1974; *Буева Л. П.* Человек: деятельность и общение.

[36] См. *Парыгин Б. Д.* Научно-техническая революция и личность. М., 1978, с. 103.

том. Однако без нее невозможна и творческая активность личности. Требование стандартизации как в сфере производства, так и в сфере обслуживания связано с необходимостью отбора и закрепления наиболее оптимальных и эффективных эталонов деятельности. Стандартизация имеет и другую сторону — личностно-психологическую. Она оказывается своеобразным способом психологической защиты индивида от избыточной информации и избытка впечатлений.

Научно-технический прогресс порождает массу сложных проблем в области как индивидуальной психологии, так и межличностного общения. Но при этом возрастает роль непосредственного межличностного контакта. В любом коллективе необходимы такие межличностные отношения, которые создавали бы благоприятную психологическую атмосферу. Это возможно лишь в условиях, способствующих развертыванию глубоких и содержательных социальных контактов, а также воспитанию всесторонне развитой личности.

Наличие технических, экономических, организационных, социальных, социально-психологических и идеологических предпосылок формирования нового человека, складывающихся в условиях развитого социализма, а также всевозрастающая зависимость успешного функционирования производства и решения социально-экономических проблем строительства коммунизма от действий личностей, уровня их сознания и направленности их конкретной деятельности позволили перевести вопрос о формировании личности нового человека, т. е. личности человека коммунистического типа, в практическую плоскость. Именно поэтому анализу основных направлений развития личности советского человека и совершенствованию методов коммунистического воспитания было уделено столь большое внимание в работе XXIV и XXV съездов КПСС, в докладах на этих съездах Генерального секретаря ЦК КПСС Л. И. Брежнева.

На XXIV съезде КПСС была поставлена задача формирования личности нового человека, разработана теоретическая программа ее решения и определены основные направления этого процесса. XXV съезд КПСС уделил главное внимание методам реализации этой теоретической программы, наметил комплексную программу коммунистического воспитания.

Исходя из практической необходимости и руководствуясь высшими гуманистическими идеалами, XXIV съезд КПСС поставил в качестве очередных задачи формирования всесторонне развитой личности, создания реальных условий для проявления и использования творческих способностей каждого, повышения творческой активности всех трудящихся, дальнейшего развития социалистического образа жизни советского человека. Съезд отметил, что «специальные знания, высокая профессиональная подготовка, общая культура человека превращаются в обязательное условие успешного труда все более широких слоев работников» [37]. Подводя итоги выполнения решений XXIV съезда КПСС, Л. И. Брежнев на XXV съезде партии говорил: «В отчетный период *вопросы идейного воспитания людей, проблемы формирования нового человека — достойного строителя коммунизма занимали большое место во всей нашей работе*» [38].

Развитие экономики строящегося коммунистического общества не является самоцелью. «Самоцель коммунизма», по выражению К. Маркса, — всестороннее развитие личности. Показателем такого развития является всесторонне образованная личность, осуществляющая свою деятельность в соответствии со способностями, имеющая возможность вследствие универсальной подготовки применять свои силы в различных сферах материального и духовного производства.

Но такой тип личности не рождается автоматически по мере развития экономики и создания необходимых материальных предпосылок. «Мы, — говорил Л. И. Брежнев на XXV съезде КПСС, — добились немалого в улучшении материального благосостояния советского народа. Мы будем и дальше последовательно решать эту задачу. Необходимо, однако, чтобы рост материальных возможностей постоянно сопровождался повышением идейно-нравственного и культурного уровня людей. Иначе мы можем получить рецидивы мещанской, мелкобуржуазной психологии. Этого нельзя упускать из виду» [39].

Формирование личности нового человека — это сознательно и целенаправленно управляемый процесс, «это работа над воспитанием нового человека, человека, ко-

[37] Материалы XXIV съезда КПСС, с. 41.
[38] Материалы XXV съезда КПСС, с. 71—72.
[39] Там же, с. 78.

торый воспринимал бы нашу социалистическую идеологию, был бы примером в политическом и нравственном отношениях, был бы предан идеалам социализма и коммунизма»[40].

Осуществление такой работы означает более эффективное использование всех форм и методов воспитания, сочетание накопленного опыта с постоянными поисками новых форм и методов работы с трудящимися. Комплексная программа коммунистического воспитания, выработанная XXV съездом КПСС, включает:

— единство целей и направлений воспитательного воздействия (идейно-политического, трудового и нравственного);

— учет технико-экономических, организационных, идеологических и иных факторов общественной жизни;

— улучшение планирования и координирования работы всех средств воспитания;

— охват воспитательным воздействием всего населения с учетом особенностей различных групп;

— последовательное сочетание просвещения и обучения с включением всех людей в социальную практику, с участием их в созидательном труде и в управлении общественными делами;

— постоянную практическую проверку результативности воспитательных усилий, корректирование на этой основе самого процесса воспитания с использованием научных методов.

В результате такого целенаправленного воспитательного процесса формируется советский человек — носитель социалистического образа жизни, вырастающего из способа производства, экономических, политических и идеологических отношений социализма, ориентированного не на «потребительское общество», а на общество, состоящее из созидателей и творцов, из всесторонне развитых и социально-активных людей.

Социалистический образ жизни означает прежде всего свободу и равенство людей труда, содружество классов и социальных групп, равноправие наций и этнических групп. Он исключает паразитизм и тунеядство и предполагает для всех социальных групп свободный труд на

---

[40] *Брежнев Л. И.* Ленинским курсом. Речи и статьи, т. 6. М., 1978, с. 179.

благо общества, культурный быт, разумный досуг, высокое развитие духовных и социальных потребностей.

Само качество жизни изменяется в соответствии с этапами, которые проходит социализм в своем развитии. На раннем этапе социализм еще не располагает достаточной материальной и культурной базой для того, чтобы обеспечить высокое качество жизни всем общественным группам. Для развитого социалистического общества характерно все более полное удовлетворение возрастающих материальных и культурных потребностей человека, все более равномерное распределение общественных благ среди всех социальных групп, сближающихся по основным социальным характеристикам. Это происходит на основе непрерывно возрастающей индустриальной мощи социалистического общества, роста его интеллектуального и культурного потенциала.

Коммунистический образ жизни советского человека связан с дальнейшим совершенствованием общественных отношений, с переходом от принципа «от каждого — по способностям, каждому — по труду» к принципу «от каждого — по способностям, каждому — по потребностям», с достижением полного социального равенства и социальной однородности общества. Будет достигнуто удовлетворение высокоразвитых материальных и духовных потребностей всех членов общества на основе материально-технической базы коммунизма, обеспечивающей изобилие материальных благ и всестороннее развитие личности. Это качество жизни предполагает единые условия труда и быта для работников материального и нематериального, индустриального и сельскохозяйственного производства, урбанизированных и аграрных зон, центра и периферии страны.

В условиях развитого социалистического общества в СССР сложилась новая социально-историческая общность — советский народ. Система социальных отношений, свойственных этой общности, выражается в социалистическом образе жизни. Новая историческая общность сформировалась на базе общественной собственности на средства производства, единства экономической, социально-политической и культурной жизни, марксистско-ленинской идеологии, интересов и коммунистических идеалов рабочего класса.

Нормами социалистического образа жизни советских

людей являются в первую очередь отношения товарищеского сотрудничества и взаимопомощи свободных от эксплуатации работников, возрастающая социально-политическая и производственная активность, коммунистическое отношение к труду и общественной собственности, коллективизм, социалистические формы потребления материальных и духовных благ, дальнейшее совершенствование социалистической демократии, представляющей собой подлинное народовластие [41].

Потребности советского человека определяются его общественным положением, т. е. принадлежностью к определенной социально-классовой, профессиональной, демографической и этнической группе. Но советский человек воплощает новый социальный тип личности, поэтому помимо потребностей, связанных с социальной дифференциацией, существует ряд интегральных потребностей, свойственных советскому человеку как носителю социалистического образа жизни: всевозрастающая потребность в творческом труде, все большая ориентация на высокоинтеллектуальное содержание труда, постепенное превращение труда в первую жизненную потребность; коллективизм во всей производственной и непроизводственной деятельности, потребность в постоянном товарищеском общении; вытекающий из самих основ советского общественного строя реальный и действенный гуманизм, потребность во взаимопомощи и взаимовыручке, самоотверженность, внимание и забота о советских людях; здоровый и разумный характер потребностей, направленных не на накопление материальных благ, а предполагающий духовное обогащение личности и активную отдачу своих способностей и талантов на общее благо. Потребности советского человека определяются характером социалистического общества [42].

В социалистическом государстве человек — высшая ценность, а наиболее полное удовлетворение его растущих материальных и духовных потребностей — главная цель общественного производства. Эта цель, теоретически обоснованная В. И. Лениным, ныне возведена в клю-

---

[41] *Целикова О. П.* Коммунистический идеал и нравственное развитие личности. М., 1970; *Смирнов Г. Л.* Советский человек. Формирование социалистического типа личности.

[42] См. *Толстых В. И.* Образ жизни. Понятие. Реальность. Проблемы. М., 1975.

чевой принцип Конституции СССР, деятельности государства и партии.

Права и свободы граждан, их равенство, недопустимость какой-либо дискриминации гарантируются законом. В Конституции СССР отражены права и свободы, затрагивающие основы жизни каждого советского человека. Конституция обеспечивает широчайший комплекс прав, который касается труда и отдыха, материальных и жилищно-бытовых условий, рационального использования свободного времени, охраны здоровья, приобщения к достижениям культуры, научного, технического, художественного творчества, охраны окружающей среды.

Все важнейшие сферы жизни человека, в том числе возможность реализации политической активности, отражены в Конституции СССР. Советский человек пользуется свободой: слова, печати, собраний, митингов, уличных шествий и демонстраций. Граждане имеют право объединяться в общественные организации, способствующие развитию политической активности и самодеятельности личности, вносить в государственные органы и общественные организации предложения об улучшении их деятельности, выступать с критикой недостатков, причем преследование за критику запрещается законом. Широкие права, предоставленные советскому человеку Конституцией, требуют от людей высокой ответственности, коммунистической сознательности, полной самоотдачи.

В новом человеке раскрываются и все более полно будут раскрываться черты коммунистической морали. Это человек идейный, целеустремленный, активно действующий, гармонически развивающий свои физические и духовные силы. Законодательно закрепленный в Конституции СССР коммунистический идеал — «свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех» — означает не только расширение прав и материальных возможностей личности. Он поднимает на новый уровень ее самосознание, ставит задачу его максимального развития, с тем чтобы адекватное ви́дение своих индивидуальных качеств и возможностей помогло человеку найти оптимальный вариант их реализации на пользу обществу и самому себе.

Основная задача научных исследований при изучении нового человека — выявление всей системы условий и

форм жизнедеятельности людей, социальных и социально-психологических механизмов перерастания социалистического образа жизни в коммунистический, изыскание дальнейших возможностей для расширения и максимального использования средств, предоставляемых обществом каждому человеку для творческого освоения материальных и духовных ценностей, для решения всемирно-исторической задачи — формирования личности человека коммунистического типа.

Содержание

Личность в XX столетии: Анализ буржуазных
Л 66 теорий/Редкол.: М. Б. Митин (отв. ред.) и др. — М.: Мысль, 1979. — 260 с. — (Критика буржуаз. идеологии и ревизионизма).

В пер.: 1 р.

Книга содержит анализ важнейших концепций человека, имеющих место в буржуазной философии последних десятилетий (экзистенциализма, философской антропологии, неотомизма, неопозитивизма и др.). Прослеживаются их взаимосвязи, общая тенденция эволюции, воздействие на гуманистическую проблематику и художественную культуру.

Обстоятельно рассмотрены положение индивида в современном буржуазном обществе, тенденции, ведущие к отчуждению человека. Подвергаются критическому анализу выводы буржуазных ученых относительно судеб культуры и цивилизации. Изложены марксистские воззрения на проблему человека.

Л $\frac{10506\text{-}003}{004(01)\text{-}79}$ 42-80 1ФБ

ИБ № 1492

ЛИЧНОСТЬ
В XX СТОЛЕТИИ

Анализ буржуазных теорий

Заведующая редакцией **В. Е. Викторова**
Редактор **М. А. Рыжова**
Младший редактор **Г. А. Диковская**
Оформление художника **В. П. Григорьева**
Художественный редактор **Т. В. Иваншина**
Технический редактор **О. В. Кудрявцева**
Корректор **Ч. А. Скруль**

Сдано в набор 25.04.79. Подписано в печать 05.09.79. А 08446. Формат бумаги 84×108[1]/32. Бумага типограф. № 1. Литературная гарнитура. Печать высокая. Усл. печатных листов 13,86. Учетно-издательских листов 14,06. Тираж 45 000 экз. Заказ № 569. Цена 1 р.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 5 Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 190000, Ленинград, центр, Красная ул., 1/3.

НОВЫЕ КНИГИ

В 1980 г. издательство «Мысль» выпустит в свет:

Ковалев С. М. Формирование социалистической личности. — 19 л. — В пер.: 1 р. 60 к.

В книге рассматриваются задачи, пути и средства формирования советского человека — строителя коммунизма, определяются суть и содержание комплексного подхода к процессу всестороннего развития социалистической личности. Наряду с позитивной разработкой многообразных проблем, возникающих в ходе этого процесса, автор дает серьезный анализ негативных явлений, мешающих его успешному осуществлению. Обобщая опыт Коммунистической партии и Советского государства по формированию качественно нового исторического типа личности, автор показывает, что предпринимается в этом направлении в братских странах социализма.

Работа представляет интерес для всех, кто занимается вопросами воспитания, проблемами взаимоотношения личности и общества.

Уледов А. К. Духовная жизнь общества: (Методология исследования). — 16 л. — В пер.: 1 р. 10 к.

Автор исследует особенности духовной жизни как реального процесса деятельности людей; духовная сфера рассматривается в качестве целостной системы, важнейшими компонентами которой

выступают духовное производство, духовные потребности и потребление, духовные отношения и общение; подчеркивается важность управления духовными процессами. Раскрывая диалектику духовного производства и потребления при социализме, автор показывает особенности проявления закона возвышения потребности в новом обществе, взаимосвязь научно-технической революции и духовной жизни, критикует буржуазные концепции «деидеологизации», «реидеологизации», духовного потребительства.

Книга рассчитана на обществоведов, занимающихся изучением духовной жизни, идеологических работников, на всех, кто интересуется развитием духовного мира общества и личности.

